رسائل جامعية

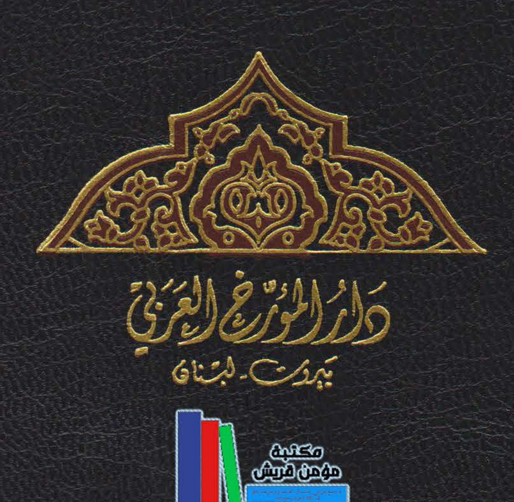
النجف الأشرف

في النصف الأول من القرن العشرين

(دراسة سوسيولوجية)

تأليف

الدكتور سلمان نزال



دار المؤرخ العربي

بيروت - لبنان


النجف الأشرف
في النصف الأول من القرن العشرين
(دراسة سوسيولوجية)

رسائل جامعية

٧



في النصف الأول من القرن العشرين

(دراسة سوسيولوجية)

تأليف

الدكتور سلمان نزال

دار المؤرخ العربي

بيروت - لبنان

الطّبعَة الأولى

- اسم الكتاب: النجف الأشرف في النصف الأول من القرن العشرين
قدمت هذه الرسالة في أطروحة ونالت شهادة الدكتوراه بدرجة جيّد من الجامعة اللبنانية بإشراف الدكتور محمد شفيق شيّا.
- الكاتب: الدكتور سلمان نزّال
- الناشر: دار المؤرخ العربي - بيروت.
- تاريخ الطبع: ٢٠١٢ ميلادية - ١٤٣٣ هجرية





دار المؤرّخ العربي

بيروت - بئر العبد - مقابل بنك بيروت والبلاد العربية - بناية نحلة
تلفاكس: ٥٤١٤٣١ - ٠١ - هاتف: ٥٤٤٨٠٥ - ٠١ - ص.ب: ٢٤/١٢٤
البريد الإلكتروني al_mouarekh@hotmail.com
www.al-mouarekh.com

إلى زوجتي، وشريكة عمري ورفيقة دربي الوفيّة الصبورة.

إلى أولادي، الشباب الطامح: داني، مازن، سامر، وخاتمهم محمد

أقدم هذا الإهداء راجياً من اللّه أن يجزيهم عني خير الجزاء لمواكبتهم لي مشجعين وصابرين محتسبين دونما كللٍ ولا ملل.

سلمان

مقدمة البحث

حفل سجل التاريخ الإسلامي الإمامي الإثني عشري، منذ مقتل الإمام علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين، وخلال مجريات وتطور حركاته، بعناوين مدفوفة بالدّم واللّهب الثوري.

هذه العناوين التي وشمت جبين التاريخ الإسلامي بالخصوص والعموم، حسب اعتبار الشيعة الإمامية الإثني عشرية. ووسمت كل منعطف من منعطفاته بمعلم نيِّر، نجمت عن مواقف شهيدة ورقيبة أمْلتها شروط مسؤولية الموقع الذي استدعى طبيعة الدور والتكليف النصّي الشرعي لأئمتهم المعصومين كونهم أئمة أهل بيت رسول الإسلام وتربية بيت النبوة والمؤهلين لقيادة الإسلام على صراط وحسب شرع الله. ويذهب الإمامية إلى أن هؤلاء الأئمة تمثلوا الرسالة الإسلامية أمانة إلهية طوقوا بها أعناقهم ونذروا لها دماءهم.

لقد توالى الانحراف بالأُطروحة الإسلامية وزاغ الحكام عن أهدافها، فتوالت الثورات لتذكِّر الجميع بميزان الشّرع وتضع المجتمع وجهاً لوجه مع التكليف الشرعي. وعليه، فقد توالى بذل المُهج والنفوس لأن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ركنان أساسيان من أركان الإيمان، وتحقيقهما أو الشروع بهما شرط شرعي للتدليل على صحة العقيدة وفعلها في نفس المؤمن العارف الملتزم.

وفي ممارسات أئمتهم يرى الإمامية مواقف مشهودة لهم في

التسديد الدامي، وقد رصدت مخزوناً طال وهجه المراحل اللاحقة والمستقبلة كافة وانسحبت آثاره، رغم اختلاف الشروط في كل مرحلة، على جميع المراحل وعلى جميع النفوس التي أضاءها الإسلام بنوره. لقد شكلت المواقف المشهودة في سبيل إصلاح الأمة وصيانة خط الأُطروحة الإسلامية من الانحراف، منذ استشهاد الحسين. ثالث أئمة الإمامية الإثني عشرية وحتى بروز دور النّجف، نسقاً دينامياً لم يهمد له وهج ولم يخبُ له ضوء. أَخرج الإسلام النجف من عتمة غيهب الأُسطورة ووصلها بقطاره الحضاري فعبرت معه ودارت في فلكه تضطلع بالدور المرسوم لها تاركة بصماتها التربوية والاجتماعية والتغييرية والتطويرية على جبين كل عصر وجيل منذ دفن الإمام علي بن أبي طالب في ثراها سنة أربعين للهجرة.

منذ ذلك التاريخ بدأت تتلقى أولى خيوط نور الحضارة على المستوى المعرفي، وبعده بما ينوف على المئة سنة، وتحديداً في سنة ١٧٠هـ، بدأت تتلقى مظاهر العمران والتقدم المادي الذي دفع عجلة الحضارة العقيدية والفكرية والاجتماعية وصان مسارها، بل وشكَّل المظلة الواقية وأمدَّها بزخم الحضور والمنعة، وظل يواكبها حتى عصرنا الحاضر.

لقد ولدت النجف شيعية إمامية إثني عشرية وحبت ودرجت في حضن هذه العقيدة، تقتفي في عملها التربوي، بوفاء والتزام كلي، خطى أئمة أهل بيت الرسول، تُعلِّم علومهم وتنهج نهجهم التربوي والتعليمي والمالي والسياسي وتعمل على نشر المذهب الإمامي وتدعو له.

لذلك فقد قدمت نفسها، كمرجعية دينية، الخليفة والشهيدة، نيابة عن أئمتها باعتبار عصر العلماء الامتداد الطبيعي لعصر الأئمة، والأئمة

هم الامتداد الطبيعي للنبي، ولا فرق، بحسب الإمامية، بين النبي والإمام على كافة المستويات إلّا بالوحي. ولكن الاثنين معصومان من الخطأ وما يعرفه النبي يعرفه الإمام. وهذا الأخير منصوص عليه ومنصّب من قبل الله ومعهود إلى النبي من الله بإعلان ذلك للمؤمنين وتوصيتهم باتّباع الإمام من بعد النبي وإلّا فقد تحل عليهم نقمة الفرقة ويضلون قصد السبيل: فمسؤولية النبي، حسب الإثني عشرية، يتولاها الإمام من بعده بشكل طبيعي، وتلا عصر الأئمة دور العلماء ليشكلوا الامتداد الطبيعي لأئمتهم غير أنهم ليسوا بمعصومين.

زاولت النجف دورها التربوي ـ الاجتماعي، ومرت بأدوار مهمة حيث كان كل دور يؤسس للذي سيليه حتى سنة ٤٤٨هـ. حيث تولى زعامة النجف الدينية الشيخ الطوسي (الملقب بشيخ الطائفة) الذي برمج مواد التعليم ومنهجها وحدد ميادينها وحقولها فجعل من التفسير مادة مستقلة وكذلك مادة التاريخ والأصول (أصول الفقه) وغيرها. ثم مراحل التعليم، فجعل البداية مع السطوح والنهاية بدرجة الاجتهاد، حيث يحق لكل من حصَّلها أن يمارس مهمة استنباط الفروع في الأحكام من الأصول بحسب مقتضيات المستجدات وإجابة على الحاجات المتطورة بتطور العصور وتقدمها. وبذلك قضى على الفوضى والشعوذات التي ربما تصدر عن بعض أصحاب العمائم الدينية المزيفة الذين قمَّشوا جهلاً وادّعوا ما ليس فيهم من العلم الديني.

وأسوة بأئمتهم منذ استشهاد الحسين وبناء على توصياتهم، التزم المراجع الفقهاء، وأتباعهم، مبدأ التقية نظراً لتماثل الشروط التي حاقت بالأئمة، وعدم التطلع والتطاول إلى السلطة السياسية الزمنية والاقتصار على العمل التربوي والاجتماعي، الأمر الذي استخلف تراثاً تربوياً واجتماعياً فاق السياسي وتقدَّمه في كل حين.

ولكن مع صعود الحقبة الاستعمارية الغربية التي بدأت مع نهايات القرن الثامن عشر، كان للنجف الدور الذي تفرضه طبيعة المرحلة، رغم الحذر الذي كان يشوب مواقفها وولاءها الموزع بين الهضبة الإيرانية والدولة العثمانية. ولكن مع تفاقم خطر الاستعمار وتطويقه للديار الإسلامية، انبرت النجف معتبرة ومقدمة نفسها مرجعية لكافة المسلمين في كافة ديارهم حيث فلعت صَدْفةَ المرجعية الكيانية، بعد انطواء طويل مفروض وتجاوزت حدود الجغرافيا وجميع الاعتبارات المذهبية وكبتت آلام جراحها متعالية على ما نالها وما لحق بها من أذى لتثبت حضورها الفاعل على المستوى العالمي وتتصدى لكافة مشاكل المسلمين وتصبح مركزاً للعواصف السياسية، مركز القرار السياسي، الإسلامي والعربي، أو لجزء كبير منه ونارا على علَم، إليه يخفّ المتلهفون لضوء الحرية ويفزع المقرورون إلى دفء الأمن والأمان ويزدلف القادة والحكام قبل العوام للاستبصار والاستشراف توحيداً للصف ولمّاً للشمل الإسلامي والعربي.

وبين ١٩٠٠ و١٩١٤م. تأخذ النجف المواقف التي تمليها نصوص الأطروحة الإسلامية وما تختزنه من دعوات وحث على الثورة ضد الظلم والاستعمار، وما تذخره من أشكال الأمر بالجهاد والدفاع المشروع عن الإسلام والمسلمين في كل مكان، وفي سنة ١٩١٤م تعلن النجف الجهاد المقدس ضد البريطانسيين الذين ولغوا في أرض العراق، ويتوزع علماؤها ساحات القتال لقيادة المجاهدين في الوقت الذي كان فيه شريف مكة، حسين بن علي وأبناؤه يعدون العدة للثورة العربية ضد العثمانيين. وفي سنة ١٩١٨م تبدأ بالإعداد والاستعداد والتعبئة لطرد المحتل البريطاني. وفي سنة ١٩٢٠م تعلن الثورة العامة والشاملة ضده حيث التقت معها غالبية الشعب العراقي من جميع المذاهب والمشارب.

ولقد اغتال هذه الثورة ـ التي رجحت كفتها في بادىء الأمر مما أوجس الإنكليز وأهاب بهم إلى طلب وقف القتال ـ عملاء الداخل كاليهود والآشوريين والعائلات الإقطاعية القديمة التي كانت تنعم بخيرات السلطة العثمانية، وقبائل دجلة.

أدى الجهاد المقدس، ومن ثم ثورة العشرين، إلى جانب عوامل أخرى، إلى تغيير في السياسة البريطانية وممارساتها في العراق حيث أقدمت على تنصيب الأمير فيصل بن الشريف حسين، أمير الحجاز، ملكاً على العراق؛ وقد تقنّع وجه الاستعمار البريطاني بقناع الانتداب الذي راح يعمل على تحقيق أهدافه وتنفيذ خططه خلف الحكم العربي القاصر والضعيف.

ولكنّ النجف كانت بالمرصاد للأحابيل والمكائد التي كان ينسجها ويحبكها المحتل للمجتمع العراقي، وبموافقة بعض الأطراف المحلية. الاستعمار ينسج ويحيك المؤامرات والخطط، والنجف ومعها غالبية العراقيين تُجهِض وتُفشِل تلك المشاريع، حتى ضاق البريطانيون وعملاؤهم ذرعاً بالمرجعية وعلمائها، فأقدموا على إلقاء القبض على العلماء الكبار في النجف وغيرها، وعلى كثير من الأعيان والأشراف الأحرار ونفوهم سراً، وتحت جنح الظلام، إلى السعودية وإيران والهند وغيرها. ثم أعيدوا بناء على شروط، وبعدما مهدت السبل أمام جميع المشاريع والخطط الاستعمارية لتسير إلى غاياتها بأمان واطمئنان ودون عقبات أو عرقلات تذكر.

بناء على ما تقدم، فقد اقتضت الضرورة أن نتصدى في القسم الأول من البحث، للبعد الأسطوري من النجف وارتباطه من بعيد أو قريب بالبعد الواقعي والحضاري. ولذلك فقد تطرقنا في الفصل الأول،

إلى تسميات النجف القديمة والحديثة، ثم إلى لمحات جغرافية عن موقعها، ومن ثم إلى ورود النجف في الأساطير القديمة.

وفي الفصل الثاني من القسم الأول، تعرضنا لمرقد الإمام علي بن أبي طالب في النجف وتطور عمارته ووضعها، وتأثيره كعامل نشوء للنجف، على المستويات: الديني والعلمي والعمراني والاقتصادي، ثم لأهم الجوانب المشهورة في صحن المرقد أو المشهد ـ على الخصوص ـ ولأهم الأماكن المقدسة في النجف عامة.

وفي الفصل الثالث، أتينا على دراسة مقبرة النجف (أو مقبرة وادي السلام) وما تتضمن من بعد روحي وغيبي وما تؤديه من عائدات إقتصادية ناجمة عن دفن جثث الموتى في ثراها التي يؤتى بها من أماكن بعيدة نيلاً للغفران والرحمة.

وتناولنا في الفصل الرابع دراسة النجف أنتروبولوجياً على مستوى الحوزة العلمية والنجف المدينة. ثم تعرضنا لوقائع مشهورة ومهمة شهدتها النجف حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. كما تناولنا في الفصل الخامس الأدوار العلمية التي مرت بها جامعة النجف وتركت بصماتها التربوية الواضحة والفاعلة على تطور المجتمع الإسلامي.

وفي القسم الثاني، تناول البحث الدور التربوي الاجتماعي في مطلع القرن العشرين، وعبر ذلك، اسْتدعى موضوع البحث إلقاء أضواء سريعة على بعض مرتكزات التربية الإسلامية وأهدافها، ثم أمطنا الستار عن مراكز العمل التربوي وأنواعها. ومن بعد ذلك، تناولنا بالدراسة، شروط الانتساب إلى جامعة النجف ونظام تدريسها وأسلوب التوجيه التربوي. وأتينا على دراسة كيفية الحصول على الإجازة ودرجاتها ونتائجها ثم على دور النجف في نشر المذهب والترويج له. ومن ثم

كشفنا الستار عن النظام المالي في النجف وموارده وإنفاقاته.

ونظراً لأهمية الاجتهاد وفاعليته في تحريك النص الإسلامي ونبش دفائنه وثقل صاحبه العلمي وأثره في استنباط الفروع من الأصول لمواكبة قطار الحياة الحضارية ومناغمة ألوانها الجديدة والمستجدة على الدوام، فقد ألقينا نظرة وجيزة فاحصة على بعض تعاريفه ومصادره ومنطلقاته والإمكانيات العلمية والشروط الدينية والروحية التي يجب أنْ يجتازها أو يحوزها طالب الاجتهاد لكي يصبح مجتهداً.

أما في القسم الثالث من البحث، فقد بذلنا الوِسْع في محاولات جادّة وجاهدة لسبر أغوار البنية المعرفية العقائدية السياسية للنجف وحضورها البارز في مهبات الرياح الوافدة من الشرق والغرب، وذلك تمهيداً لفهم حضورها السياسي والعسكري في مطلع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م، هذا الحضور الذي أسس لثورة العشرين ومن بعدها لمواقفها حيال الانتداب البريطاني والحكومة العربية الواجهة في العراق.

في هذا القسم عرضنا بلمحات وجيزة لمستوى الوجود الشيعي في تركيبة المجتمع العراقي الدينية والإتنية في بدايات القرن العشرين. ثم تطرقنا إلى إزاحة الستار عن وجه النجف وتململه بين سندان الإيرانيين ومطرقة العثمانيين فيما بعد. هذا في الفصل الأول.

وفي الفصل الثاني اقتضى البحث دراسة إتنولوجية وأنتروبولوجية لنشوء هيكلية النجف ـ المدينة: العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والشكل الذي استقرت عليه في الربع الأول من القرن العشرين.

ولقد تصدينا في الفصل الثالث، للعمل السياسي وكيفية تجلياته بحسب الرؤية الإمامية الإثني عشرية في مسيرة الإنسان المسلم وتمثلات النجف لهذه الرؤية على المستويين النظري والعملي.

في القسم الرابع نعبر حسب المعطيات المتوفرة. إلى فهم وبلورة مواقف النجف السياسية والتعبوية والعسكرية ومظاهر الاستنهاض في خطابها الثوري على كافة المستويات التي نتصدى لها في القسم الخامس، والتي تتماثل مع الذات وتبرز علاقاتها مع الداخل والخارج في محاولات توحيدية وتنسيقية.

وقبل ولوج الفصل الأول قدمنا تمهيداً تناولنا فيه أشكال الصراع بين الشرق والغرب منذ الحملة الصليبية حتى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م، والموقف الذي جسدته النجف على ساحة الصراع في صوره ومستوياته، واستعرضنا في الفصول الأول والثاني والثالث العلاقات السياسية للنجف مع الداخل العراقي والخارج، العربي والإسلامي ومواقفها المبدئية ومبادراتها السياسية والاجتماعية والفكرية منذ ١٩٠٠م حتى ١٩١٤م التي ختمت بالموقف التاريخي الكبير: وهو إعلان الجهاد المقدس ضد الإنكليز، ثم تناولنا بالدراسة والتحليل، الخطاب الاستشراقي الإيديولوجي للاستعمار أو لسياسة الغدر والمكر المفضوحة بالممارسة. وبالمقابل تعرضنا لخطاب الإعداد الثوري الذي واجهت به النجف خطاب المحتل والذي شكل سبباً أساسياً في ثورة ١٩٢٠م.

وفي الفصل الرابع من القسم الرابع تصدينا للأحداث والمواقف التي سبقت ثورة العشرين ولمؤتمر «سان ريمو» وانعكاساته على العراق. ثم لثورة العشرين كنتائج وتقديرات.

أما في القسم الخامس والأخير فقد تصدينا لمواقف علماء النجف تجاه الانتداب البريطاني في فترة ١٩٢٠ ـ ١٩٢٥م، هذا في الفصل الأول.

وفي الفصل الثاني، استقصينا تطور منهجية الاستعمار في تفتيت

المجتمع العراقي ولسياسة المعاهدات الاستعمارية مع العراق ثم لمواقف النجف تجاه السياسة المكيافيلية هذه، داخل العراق وخارجه.

وفي الفصل الثالث، اقتضت الضرورة دراسة تحولات الدور التربوي والاجتماعي في النجف خلال فترة ١٩٢٠ ـ ١٩٤٠م، ثم تعرضنا في دراسة إتنولوجية لوضع النجف العمراني والاجتماعي والاقتصادي حسبما توفر لدينا من معطيات وأتيح من وثائق.

وأخيراً الخلاصة العامة للبحث، مع التقويم والنقد والتحليل. ولقد اتبعْتُ أثناء معالجة مواد البحث، المنهج التوليفي والتحليلي والنقدي كلّما استدعت الضرورة العلمية والموضوعية ذلك، ملامسة للحقيقة وحرصاً على الجدية والرصانة التي تنأى عن زاوية التعصب من جهة وتَسِم البحث بالتجرد العلمي من جهة أخرى.

وفي نهاية المطاف، لا بدّ من التنويه، بأنني أصبت من أمري رهقاً أثناء معالجة موضوع متعدد الأبعاد والميادين والألوان التي، كل واحد منها، يشكل موضوعاً بحدّ ذاته ويستأهل أن يكون عنواناً لأطروحة. والذي زاد في نَصبَي، عدم وجود مكتبات مركزية شاملة لكافة المصادر والمراجع، فكان عليّ البحث عنها وجمع شتاتها من هنا وهناك.

ولقد لجأت في معظمها إلى المكتبات الخاصة غير التجارية لدى كثير من الباحثين الذين أولوني، مشكورين، اهتمامهم وسهلوا لي بلوغ مكتباتهم بقلوب مفتوحة.

ولقد نفّس من كربي وخفّف من ثقل مهمتي، رغم طلباته الكثيرة المجهدة، بالحث والتشجيع على الصبر والمتابعة الدؤوبة الأستاذ المشرف الدكتور محمد شيّا المحترم.

وأخيراً، فإن الكمال لله وحده، ومهما استعصم الإنسان من الخطأ

وجهد في تحاشي الزلل، فقد لا يفلت من غشاوة سهو إبّان غاشية تعب، ويبقى نجاحه في إبراز الحقيقة وبلورة صورتها الموضوعية عملاً نسبياً. فمن هنا أستميح العذر عن كل خطأ أو سهو غير مقصود.

القسم الأول

النجف بين الأسطورة والواقع

الفصل الأول

النجف والأسطورة

- □ تمهيد.

١ ـ تسميات النجف القديمة والحديثة.

٢ ـ لمحات جغرافية عن موقع النجف.

٣ ـ النجف في الأساطير القديمة.

الفصل الثاني

- □ تمهيد.

١ ـ عمارة المشهد عبر العصور.

٢ ـ وصف المرقد أو المشهد العلوي.

٣ ـ الأماكن المقدسة في النجف.

الفصل الثالث

مقبرة النجف أو وادي السلام.

الفصل الرابع

١ ـ دراسة أنتروبولوجية لنشأة النجف ـ الحوزة والنجف ـ المدينة.

٢ ـ وقائع تاريخية شهدتها النجف قبل القرن العشرين.

الفصل الخامس

١ ـ الأدوار العلمية التي مرت فيها النجف.

الفصل الأول

□ تمهيد

١ ـ تسميات النجف القديمة والحديثة

٢ ـ لمحات جغرافية عن موقع النجف

٣ ـ النجف في الأساطير القديمة

تمهيد

الحضور الحضاري للنجف، بكافة مستوياته، على مسرح الوجود، لم يأتِ دفعة واحدة، كما هو حال بعض المدن الإسلامية التي كان في أساس إنشائها أمراء وخلفاء: كالكوفة وسامُرّاء وغيرهما، بل انبثق حضورها الحديث من رحم غيهب تاريخي أسطوري غيبي شكل باعثاً أساسياً لألق الحضور الحضاري ومسيرته عبر العصور الإسلامية.

وهذا الحضور نشأ رويداً رويداً يتنامى ويتكامل مواكباً مسار الزمن الإسلامي بإيجابياته وسلبياته، يتوقد حيناً ويخبو حيناً آخر، بحسب مجريات المجتمعات الإسلامية وتحولاتها، تقدمها وتقهقرها. ولكنه في نهاية المطاف بقي مستمسكاً مستعصماً أمام هبوب رياح التقلبات الداخلية في المجتمع الإسلامي العام وما يصادفه من ثغرة هنا أو انتكاسة هناك، إضافة إلى ما يتعرّض له من أخطار خارجية، وراصداً ومنذراً ومهدداً حتى الإقحام بالجهاد إذا اقتضت ضرورته ذلك.

إن البقعة التي تقوم عليها النجف اليوم، لها، كما سنرى، خصوصيتها المميزة بالقدسية الغيبية. فاسْتيحاءً من الأحاديث المتواترة على لسان النبيّ وأهل بيته، ننتهي إلى أنها كانت تغلفها الأساطير والروايات وتكتنفها الأسرار الغيبية مما يبعث على التهيّب ويضفي حالة من الخشوع، ولكن المشحون بالحوافز والدوافع الضاغطة إلى الاستشراف البعيد والتأمل العقلي المبني على مزيد من البحث والتنقيب

والاستقراء والاستدلال كشفاً لحقيقة الواقع الموضوعي بكافة أبعاده ومستوياته.

إن مادة الأرض كثافة وعماء، فلماذا وكيف يمكن لبقعة أرضية منعزلة على الظهر الغربي للكوفة، لم تبصر بصيصاً ضئيلاً من نور الحضارة، أن تكون محط شأن غيبي، روحي فيرقد في ثراها أنبياء بعثوا قبل النبي محمد بعصور وعصور طويلة، كما يرقد فيها أيضاً أئمة أو أولياء كانوا قبل الإمام علي بألوف الأعوام؟ فلعل من أسرارها الروحية المرصودة والمحفوفة بالحكمة الإلهية ما يشكل باعثاً جوهرياً في وصية الإمام علي بن أبي طالب إلى أبنائه بدفنه حيث دفن آدم وإبراهيم ونوح وغيرهم من الأنبياء والأئمة (كما سنرى).

من هنا وبناءً على ما تقدم، فإن النجف تحمل بُعْدين حريّيْن بالدراسة والبحث، أحدهما: أسطوري غيبي وروحي، والآخر: مادي روحي، ديني تربوي اجتماعي وسياسي، أي حضاري على كافة الأصعدة والمستويات.

والبعد الثاني الذي هو محط اهتمام دراستنا، يستوجب استكناه بعض عناصر غيبية البعد الأول واستقراء بعض رموز إسطوريته، جغرافياً وتاريخياً وروحياً ليتسنى معرفة ما انقطع أو تواصل من هذه المستويات القديمة مع الحديثة. ثم إنّ البعد الأول لم يكن يتضمن أية خصوصية مميزة تستدعي دراستها على المستوى الإتنولوجي أو على المستوى التربوي الاجتماعي والسياسي، بينما البعد الثاني شكل كل هذه المستويات مقدماً نفسه أنموذجاً حيّاً، فاعلاً ومتفاعلاً، مؤثراً ومتأثراً مع غيره في حركة الواقع على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي في الفترة المعنية بالبحث.

١

النجف وتسمياتها القديمة والحديثة

حفلت مؤلفات المؤرخين والباحثين بأسماء عديدة للنجف كان لها وهجها في حقبتها التاريخية القديمة، أي قبل التاريخ الإسلامي. بعضها تقلّص واندثر باندثار مسببات تسميته وبانقضاء الحاجة إليه، وبعضها الآخر انضوى تحت إسم النّجف أو رافقها ولازمها حتى اليوم، مواكباً سيرورة شروط وظروف استمرارها التاريخي والموضوعي دونما انقطاع نظراً للتفاعل والتأثير المتبادل وربما لحاجة كل منها إلى الآخر حاجة الروح إلى الجسد، والعكس بالعكس.

فمن تلك الأسماء نذكر: «النجف، الغريّ المشهد، وادي السلام، اللّسان، خدّ العذراء، براثا، بانقيا، الربوة، الضهر، الجودي والطور»[١].

هذه الأسماء اعتمد الرواة والمؤرخون في إيرادها «الرواية التاريخية والدينية والجغرافية»[٢].

والمشهد، كما ورد في معجم «متن اللغة»، هو «محضر الناس ومجتمعهم»[٣].

---

(١) طالب علي الشرقي، تقاليد النجف وعاداتها ص٧، النجف الأشرف، ١٩٧٧م، ص٧.

(٢) المرجع نفسه ص٧.

ويفسره طالب الشرقي لغوياً بأنه: «المكان الذي تجتمع فيه الخلق أما لعقد اجتماع كبير أو لمشاهدة محفل عظيم»[١].

ولكنه (أي الشرقي) يعود فيضمّنه مرمى دينياً حيث يقول: «غير أن كلمة «مشهد» اقترنت بالعتبات المقدسة بالنظر لاحتشاد الزوار في أيام الزيارات»[٢].

أما ما يراد حالياً «بوادي السلام» فهو جبَّانة النجف الواسعة، وتسميته أتت «لاعتقاد أن الأجساد والنفوس تنعم فيه بأمن وسلام من الوحشة والعذاب لقربها من مرقد الإمام علي (ع)»[٣].

وكلمة «بانقيا» تحمل طيّها معنى تاريخياً لاعتبارها «البقعة التي اشتراها إبراهيم الخليل (ع) من أهل بانقيا، وهو اسم لمنطقة واسعة منها النجف»[٤].

وهكذا نجد أنّ كل اسم يرمي إلى مستوى تاريخي أو جغرافي أو ديني أو الثلاثة معاً كما هو حال «النجف».

ولعل النجف هو الاسم الأبرز الذي دارت حوله التفسيرات والتأويلات المتناقضة والمختلفة للمؤرخين والباحثين. فمنهم من ذكر بأن النجف كانت «بحر الني»، فلما جف هذا الأخير «على حد قولهم، قالوا: النيّ جف، ثم ما لبثت الياء ان سقطت في الاستعمال تخفيفاً

---

(١) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م، ص٣٨٦.

(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص٨.

(٣) المرجع نفسه ص٨.

(٤) جعفر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، مطبعة العرفان ـ صيدا ١٣٥٣هـ، ج١، ص٤.

فصارت نجفاً ومن هنا جاء اسم النّجف»[١].

وآخر يقول: «النجف اسم عربي... سمّي بهذا الإسم لأنه يعني أرضاً عالية...»[٢]. ويتساءل الشيخ علي الشرقي مستقرئاً التاريخ والجغرافيا: [يُقال النجف والغُري والمشهد، فهل هي أسماء بقاع متقاربة أو أسماء لبقعة واحدة؟...

«وإذا حلّلت الكلمات التاريخية استقريت أنها كانت بقاعاً، أما اليوم فإنها أسماء للمدينة العراقية المهمّة المعروفة باسم النجف»، وجاء في وصف النجف ما يلي: و«كان ظهر الكوفة، الذي هو النجف، يُدعى خدّ العذراء، ينبت الخزامى والأقحوان والشيح والقيصوم والشقائق ولحسن تربته وطيب هوائه كان متنزّهاً للساسانيين والمناذرة والعباسيين...»][٣].

وكانت قصور للعباسيين مشرفة على النجف يتنزهون بها أيام الربيع[٤][*]، وهذا الاسم الأخير أُضيفت إليه كلمة الكوفة فأصبح «نجف الكوفة» تمييزاً عن نجف الحيرة، وقد انفردت النجف بهذه التسمية يوم نشأت العمارة حول مرقد الإمام علي بن أبي طالب (ع) الذي دُفن فيها سنة ٤٠ للهجرة (كما سيبدو لنا).

---

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص٤.
انظر أيضاً: نعمة الله الجزائري، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨م.

(٢) طالب علي الشرقي، مرجع سابق، ص٨.

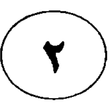
(٣) المرجع نفسه ص٨.

(٤) المرجع نفسه ص٩.

(٥) آل محبوبة، مصدر سابق ص٤.

(*) أحد العلماء المتخرجين من النجف وهو الشيخ محمد خليل الزين ويشير هذا العالم إلى أن كلمة النجف أضيف إليها نعت «الأشرف» نظراً لوجود ضريحي آدم ونوح ومن ثم مرقد الإمام علي بن أبي طالب في ثراها الطاهر.

واليوم يتلازم، بل ويتلاحم اسما «النجف» و«المشهد» بحيث أننا عندما نقول «نجفي» أو «مشهدي» فإننا نعني واقعاً واحداً أو عروة واحدة وثقى لا تنفصم.



لمحات جغرافية عن موقع النجف

إتفق الباحثون والجغرافيون على أنَّ المنطقة العالية من ظهر الكوفة الغربي(*) تسمى النجف. وهذا الاسم العريق في القدم لم يزل هو الأبرز حتى الآن لهذه المنطقة التي قامت عليها المدينة المشهورة باسم «مدينة النجف».

فمدينة النجف تقع «على حافة الهضبة الغربية التي تفصل العراق عن الحدود الشرقية للمملكة العربية السعودية فتشغل بحكم موقعها الجغرافي الطبيعي ما بين السهل الرسوبي والهضبة الصحراوية. ويوجد على حافة الهضبة الصحراوية إلى الجنوب الغربي من مدينة النجف، منخفض يُعرف باسم «بحر النجف» إذ كان مجرى لسفن النقل الشراعية... وقد جفّت «بحيرة النجف» وأصبحت أرضاً زراعية...»[1].

وفي هذا السياق، تتابع الباحثة س. محمد مبينة أسباب تسمية

(*) الكوفة: مدينة تقع في جنوب العراق، بناها القائد الإسلامي سعد بن أبي وقاص عقيب انتصاره على جيش الفرس في العراق سنة ١٥هـ.

(١) سعاد ماهر محمد، مشهد الإمام علي في النجف، دار المعارف بمصر (دون تاريخ) ص٨٧.

«النجف»: «ومدينة النجف تعلو عن سطح البحر بما يقرب من ٢٣٠ قدماً»، ومن هنا جاء اسمها. فقد ورد في معاجم اللغة: «وفي بطن الوادي نجفة ونجف، وهي مكان مستطيل كالجدار لا يعلوه الماء (عن الزمخشري: (أساس البلاغة)، وجاء في المخصص: والنجف والنجاف شيء يكون في بطن الوادي... له طول منقاد من بين معوَجّ ومستقيم الماء، والنجفة شبه التل. وقال ابن الأعرابي: النجفة المسناة، والنجف التل... وقال الأزهري: والنجفة التي بظهر الكوفة وهي كالمسناة تمنع ماء السيل أن يعلو منازل الكوفة ومقابرها..»[١].

وفي دراسة للشيخ طالب الشرقي (النجفي) حول النجف يقول: «تقع مدينة النجف على حافة الهضبة الغربية من العراق التي عند نهايتها تقوم الحدود السعودية. وتبعد عن فرات الكوفة (١٠) كيلو مترات تقريباً، وهي من الناحية الإدارية محافظة من محافظات القطر العراقي الوسطى. وقد أصبحت محافظة بعد صدور المرسوم الجمهوري المرقم «٤٢» في ٢٩ شباط ١٩٧٦م، وكانت قبل ذلك قضاء تابعاً لمحافظة كربلاء»[٢].

ثم يُسهب الشيخ الشرقي معيناً الحدود وآتياً على دراسة المساحة والنفوس وطبيعة الأرض (أرض النجف) والمناخ فيقول: «يحدها من الشمال والشمال الشرقي مدينة كربلاء ومن الجنوب والغرب منخفض بحر النجف، ومن الشرق مدينة الكوفة... تبلغ مساحة النجف (١٣٣٨) كيلومتراً مربعاً، ويبلغ عدد نفوسها (١٧٥١٤١) نسمة عام ١٩٧٥م، وبلغ عدد نفوسها عام ١٩٧٧م (١٨٩٠٠٠) نسمة[٣]. وأما من حيث طبيعة

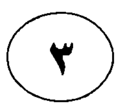
---

(١) المرجع نفسه ص٩٠ و٩١.
(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص١٠.
(٣) المرجع نفسه ص١٠.

أرض النجف ومناخها فإن سطح النجف «يمثل جزءاً» من الهضبة الغربية، فهو يحمل صفاتها ويمتاز بكونه منبسطاً خالياً من التعاريج والتضاريس المهمة. وتتصل النجف بالسهل الرسوبي فهي - إذَنْ - من حافة الهضبة تنحدر نحو الشرق، أي باتجاه النهر، ويرتفع سطح النجف عموماً ما يقارب «٧٠ متراً عن سطح البحر»[١].

أما قشرة سطح النجف فهي «عبارة عن صخور رملية أغلبها مغطّى بطبقة خفيفة من تربة رملية وحصى ناعم وفي بعض أجزائها حجارة كلسية. وفي حافة المنخفض (بحر النجف) توجد كميات من المواد الطينية»[٢].

ومن جهة مناخ النجف، فإنه حارّ جاف في الصيف، وبارد قارس في الشتاء «وعندما يشتد الحرّ في الصيف، يلتجىء أهلها إلى سراديب منحوتة في الأرض نحتاً بديعاً تتفاوت في العمق»[٣].



النجف في الأساطير القديمة

أ ـــ ما ورد عن قدسيتها في الحديث:

جاء في «معجم البلدان» أن النبي إبراهيم الخليل كانت له صلة وثيقة بالنجف، صلة روحية وغيبية، فهو كما يُروى «خرج من بابل على

---

(١) المرجع نفسه (وقد استقى المؤلف هذه المعلومات من عبدالهادي الفضلي، (دليل النجف الأشرف) ص١٢.

(٢) المرجع نفسه ص١١.

(٣) جعفر آل محبوبة، مصدر سابق ص٧.

حمار له ـ ومعه ابن أخيه لوط ـ يسوق غنماً ويحمل دلواً على عاتقه حتى نزل «بانقيا» وكان طولها اثني عشر فرسخاً، وكانوا يُزلزلون في كل ليلة. فلما بات إبراهيم عندهم لم يُزلزلوا، فقال لهم شيخ بات عنده إبراهيم (ع)، والله ما دفع عنكم إلّا بشيخ بات عندي، فإني رأيته كثير الصلاة، فجاؤوه وعرضوا عليه المقام عندهم وبذلوا له البذول فقال: إنما خرجت مهاجراً إلى ربي، وخرج حتى أتى النجف... وذكر إبراهيم (ع)، إنه يُحشَر من ولده من ذلك الموضع سبعون ألف شهيد..»[1].

وورد في الحديث عن لسان الإمام علي بن أبي طالب (ع)، أن ظهر الكوفة (النجف) أول بقعة عُبد الله عليها «لما أمر الله الملائكة أن يسجدوا لآدم، سجدوا على ظهر الكوفة»[2].

وقال الإماع علي (ع): «فإذا متُّ فادفنوني في هذا الظهر (النجف) في قبر أخوَيّ هود وصالح»[3].

وعن لسان الإمام جعفر بن محمد (الصادق) قال: «إذا أردتَ جانب النجف، فزرْ عظام آدم وبدن نوح، وجسم علي بن أبي طالب (ع)»[4].

وعن لسانه أيضاً: «الغريّ وهو قطعة من الجبل الذي كلّم الله عليه

---

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر ـ بيروت ١٩٨٤م مجلد أول، ص١٩.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار/ جزء ٢٢، مؤسسة دار الوفاء ـ بيروت ١٩٨٣م، ص٣٧.

(٣) حسين علي محفوظ، النجف في المراجع الغربية، النجف الأشرف (دون تاريخ) ص٧١.

(٤) المرجع نفسه ص٧٦.

موسى تكليماً، وقدّس عيسى عليه تقديساً، واتخذ عليه إبراهيم خليلاً، واتخذ عليه محمد حبيباً، وجعله للنبيين مسكناً، والله ما سكن فيه أحد ـ بعد آبائه الطيبين، آدم ونوح ـ أكرم من أمير المؤمنين (ع)»[1].

وعن الإمام الصادق: [«أنَّ النجف كان جبلاً، وهو الذي قال ابن نوح«سآوي إلى جبل يعصمني من الماء» ولم يكن على وجه الأرض أعظم منه... وصار بعد ذلك بحراً عظيماً، وكان يُسمّى ذلك البحر (بحرنَيُ) ثم جفّ بعد ذلك، فقيل: نَيْ جفَّ، فسُمّي (نيجف)، ثم صار الناس بعد ذلك يسمونه (نجف) لأنه كان أخفّ على ألسنتهم»[2]. وعن ابن عباس قوله: «الغريّ قطعة من الجبل الذي كلم الله ـ جلّ شأنه ـ عليه موسى تكليماً وقدس عيسى (ع) تقديساً، واتخذ إبراهيم خليلاً، واتخذ محمد (ص) حبيباً، وجعله للنبيين مسكناً»][3].

وكما جاء على لسان الإمام علي (ع)، أنه سمع رسول الله (ص) يقول: «كوفانٍ، كوفان يرد أولها على آخرها يحشر من ظهرها سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب»[4].

وعن لسان الإمام علي (ع) أيضاً أنه قال: «... أن الغريّ بقعة من جنة عدن.. فقد اتخذها النبي إبراهيم الخليل (ع) مسكناً واشتراها من أربابها ورغب في أن ما يحشر فيها يكون في ملكه..»[5]. وكذلك فإن الإمام عليّ اشترى بقعة من ظهر الكوفة بأربعين ألف درهم وأشهد

---

(١) المرجع نفسه ص٧٦.
(٢) محفوظ، مرجع سابق، ص٧٧.
(٣) المرجع نفسه ص٨٦.
(٤) آل محبوبة، مصدر سابق ص١٢.
(٥) المصدر نفسه ص١١.

على شرائه. وعندما سئل كيف يشتري هذه البقعة بهذا المال «وليس ينبت حظاً، فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول: كوفان، كوفان... يحشر من ظهرها سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب واشتهيت أن يحشروا في ملكي»[1].

نورد ذلك، مع كل التحفظ المنهجي على الروايات، للدلالة على تقادم التاريخ والزمن في النجف، وأياً تكن مبالغات الأسطورة، فإن فيه ما يشير إلى كرامة النجف وقدسيتها. يُروى أن الإمام جعفر الصادق (ع) قال: «أربع بقاع ضجّت إلى الله يوم الطوفان: البيت المعمور فرفعه الله إليه، والغريّ وكربلاء وطوس»[2] عن الإسكاف[*] عن أبي جعفر الباقر (ع) قال: «قال أمير المؤمنين (ع) في قول الله ـ عزّوجلّ: ﴿وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾. قال: الربوة: الكوفة. والقرار: المسجد. والمعين: الفرات»[3].

وقيل بأن الإمام عليّ (ع) نظر إلى ظهر الكوفة ملياً فقال: «ما أحسن منظرك وأطيب قعرك، اللهم اجعل قبري بها»[4].

نستشفّ مما تقدم من أخبار متواترة على لسان الرسول محمد (ص) وأهل بيته، في فضل تربة النجف، أن الشيعة الإمامية يسوقونها للتأكيد على اعتقادهم بأن النجف هي بقعة مقدسة ولها شأن ديني وغيبي هام وأنها تضارع بقية الأماكن المقدسة في الديار الإسلامية فضلاً وقدسية

---

(١) المصدر نفسه ص١٢.
(٢) المصدر نفسه ص٢١.
(*) هو أحد علماء الشيعة الإمامية.
(٣) الشيخ محمد باقر المجلسي، مصدر سابق ج٢٢، ص٣٥.
(٤) المرجع نفسه ص٣٧.

وطهارة، وللتأكيد على أنها، وقبل أن يُدفن فيها جسد الإمام عليّ، كانت تنطوي، وما زالت، على أسرار ورموز غيبية إيمانية تصل أسباب الدنيا بالآخرة، وذلك لكرامة روحانية أودعها الله فيها، ولحكمة إلهية تتجلّى رموزها وتتوضح معالمها إذا ما اطلعنا على بعض ما جاء في فضل وحسنة دفن الموتى في مقبرة «وادي السلام» أو مقبرة النجف التي تُعدّ ثاني أكبر المقابر في العالم.

ب ــ الشأن الحضاري للنجف:

أثار موضوع نشأة مدينة النجف اختلافاً وتبايناً في دراسات المؤرخين والبحاثة الذين أولوا هذا الموضوع اهتمامهم. ولقد طرحت عدة أسئلة حول هذا الموضوع، من جملتها: هل كان للنجف حضارة قبل الإسلام؟ وما كان موقعها؟. وإذا كانت قد نشأت على سطح النجف حضارة ما، فما هي أبرز معالمها؟ وأي تأثير أو تفاعل كان لنجف ـ ما قبل الإسلام مع نجف الإسلام؟ وإذا كان الجواب سلبياً فإن السؤال التالي يطرح نفسه: متى نشأت مدينة النجف ومتى بدأ سير الحضارة فيها؟.

الإجابات على هذه الأسئلة تأتي متناقضة يفنّد بعضها البعض الآخر (كما سنرى) في ما سنثبت منها.

جعفر آل محبوبة يقول: «في أيام التنوخيين واللخميين والمناذرة، يوم كانت الحيرة عاصمة ملكهم قد أخذت بنصيب وافر من الحضارة والعمران، كانت النجف مأهولة ومعمورة، وكانت الحضارة قائمة بها على أسس عربية»[١].

---

(١) آل محبوبة مصدر سابق جزء أول، ص١٦.

بينما إجابة الدكتور كاظم الجنابي تدحض الإجابة الأولى، حيث يقول: «إن النجف لم تكن ذات شأن حينما أنشئت الكوفة وأغلب الظن أنها كانت مستوطناً صغيراً يتبع الحيرة، ثم أصبحت مقبرة إسلامية للكوفة لجفاف أرضها»[١].

وذكر ياقوت الحموي (المتوفى سنة ١٢٢٦م) إن النبي إبراهيم الخليل (ع) خرج من بانقيا «حتى أتى النجف».. فقال: لمن تلك الأرض؟ يعني النجف. قالوا (أهل بانقيا) هي لنا، قال فتبيعونها؟ قالوا: هي لك، فوالله ما تنبت شيئاً»[٢].

وهنا ـ وبحسب الإجابة الأخيرة ـ نستنتج أن النجف أيام النبي إبراهيم (ع)، لم تكن مأهولة، بل كانت بقعة من أرض يملكها أهل بانقيا وهي لم تكن تنبت شيئاً نظراً لجفاف أرضها.

ثم إن ياقوت الحموي نفسه يعود فيذكر أن الحيرة هي «مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة على موضع يُقال له النجف زعموا أن بحر فارس كان يتصل به وبالحيرة الخورنق»[٣].

وذُكر أيضاً أن «ظاهر الكوفة فإنها منازل النعمان بن المنذر والحيرة والنجف والخورنق والسدير والغريان وما هناك من المتنزهات والأدْيِرة الكبيرة»[٤]. وتقول سعاد ماهر حمد في دراستها «مشهد الإمام في النجف» ما يلي:

---

(١) الشرقي، مرجع سابق، ص١٦ (نقلاً عن تخطيط مدينة الكوفة ص٣٢).

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان جزء أول ص٣٣١، دار صادر ـ بيروت، ١٩٨٤م.

(٣) قصر أحد ملوك العرب في الجاهلية.

(٤) ياقوت الحموي، مصدر سابق، جزء ثاني ص٣٢٨.

[وقد ورد في كثير من معاجم البلدان وكتب التراجم والأخبار، أنَّ النجف كان قريباً من بحر فارس. . . وقال ابن واضح (في البلدان) عند كلامه على الكوفة: «والحيرة منها على ثلاثة أميال، والحيرة على النجف والنجف على ساحل بحر الملح»[1]. وقال أبو الفداء (تقويم البلدان) في وصف الحيرة: «والحيرة مدينة جاهلية كثيرة الأنهار وهي من الكوفة على نحو فرسخ» ثم يضيف: «والحيرة اليوم على موضع يقال له النجف. .]»[2]، ولا بدّ من التنويه هنا أنَّ الحيرة التي تردد ذكرها آنفاً، كانت إمارة متصلة اتصالاً مباشراً، قبل الإسلام، بدولة فارس: «وكانت العلاقة بين دولة فارس وإمارة الحيرة قائمة على أساس أن يُقدّم عرب الحيرة الطاعة لملك فارس وهو يولّي عليهم أميراً من بينهم وعليهم أن يصدّوا كل من يحاول الإغارة على بلاد فارس من نواحيها وفي مقابل ذلك، يُعفون من الإتاوة. . . حتى فتحها خالد بن الوليد في عهد أبي بكر الصديق»[3].

وتتابع سعاد محمد بحثها حول النجف فتذكر أنه «كان لموقع النجف الجغرافي على اعتبار أنها ضاحية الحيرة وتطرفها في الصحراء أثر كبير في انتشار الأديرة المسيحية فيها ومن أشهرها الأديرة الآتية: «دير الأسكون» و«دير قاثيون» في أعلى النجف. . و«دير ابن مزعوق» في جنوبها و«دير مريم». . . ومن الأديرة المشهورة ديارات الأساقف. هذه الديارات بالنجف بظاهر الكوفة وهو أول الحيرة، وهو إما قباب أو قصور تسمّى ديارات الأساقف، وبحفرتها نهر يُعرف بالغدير، وعن يمينه قصر أبي

---

(١) ياقوت الحموي، معجم البلدان جزء ٤ دار صادر ـ بيروت ١٩٨٤م.

(٢) سعاد ماهر محمد، مرجع سابق ص٨٨.

(٣) المرجع نفسه ص٩٢.

الخصيب. . . هذا أحد متنزّهات الدنيا وهو مشرف على النجف. .»[1].

ولقد ورد في متن تاريخ الطبري: «كان النعمان قد غزا الشام مراراً، فذكر أنه جلس يوماً في مجلسه من الخورنق فأشرف منه على النجف وما يليه من البساتين والنخل والجنان والأنهار مما يلي المغرب، وعلى الفرات مما يلي المشرق، وهو على متن النجف في يوم من أيام الربيع فأعجبه ما رأى من الخضرة والنور والأنهار»[2].

وتعلق سعاد محمد قائلة: «وكما كانت النجف ذات مركز ممتاز بالنسبة لإمارة الحيرة العربية قبل الإسلام، كانت كذلك ذات أهمية خاصة بالنسبة للفتوحات الإسلامية. . . وتدل أحداث الحرب التي دارت بين جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد وبين أهل الحيرة عامة، والنجف خاصة، أن معظم أهل النجف كانوا من العرب العاربة أو العرب المتعربة، وأن لغتهم هي العربية فقط. فقد حدث عندما استولى المسلمون على قصور النجف. . . وأكثر المسلمون فيهم القتل. . .»[3].

وقبل المعركة الفاصلة، معركة القادسية، بين الفرس والعرب، جرى على مسرح النجف معارك كثيرة، مما حدا بأحد الباحثين إلى القول: «وهكذا يبدو واضحاً أن النجف كانت مسرحاً للوقائع الحربية والفتوحات الإسلامية التي دارت رحاها في العراق. فبالقرب منها وقعت المعركة الفاصلة في تاريخ الدولة الإسلامية، تلك هي معركة القادسية بين الكوفة والعذيب وقد انتصر المسلمون في تلك الموقعة المشهورة. .»[4].

---

(١) المرجع نفسه ص٩٧ ـ ٩٨.
(٢) الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الأول ص٨٥٣.
(٣) سعاد محمد، مرجع سابق ص١٠٣.
(٤) المرجع نفسه ص١٠٧.

«وبعد انتصار المسلمين بقيادة سعد بن أبي وقّاص في موقعة القادسية المشهورة فتح سواد العراق وأصبحت منطقة النجف ضمن المناطق التي خضعت للحكم الإسلامي. . »[1].

وعوداً على بدء، تعتبر (محمد) «النجف الحالية، ضاحية جميلة من ضواحي الحيرة يختلف إليها ملوك الساسان وأمراؤها طلباً للراحة والاستجمام، وذلك لطيب مناخها. كما اتخذوها مصحاً. فقد كان هواؤها علاجاً للأجسام العليلة»[2]، وهي في ذلك تبدو آخذة برأي الجاحظ، الكاتب المشهور الذي يذكر أنه: «من أجل صفاء الماء والهواء ونداوة الأرض، بنى المناذرة قصرهم المشهور (الخورنق) قرب النجف[3]. وجاء في موقع آخر من دراسة محمد: «وقد كان لموقع مدينة النجف الجغرافي على اعتبار أنها ضاحية الحيرة. . . »[4]. أما الشيخ الشرقي فإنه يقف من تلك الطروحات الآنفة موقف الممحّص وصولاً إلى موضوعية تقرّبه من حقيقة الأمر، فلذلك نراه يقول: و«لأجل أن نقترب من الرأي الراجح ينبغي الإشارة إلى أمرين رئيسين:

الأول: «إن النجف إقليم حسن التربة، معتدل في الحرارة والبرودة. . . ولحسن تربته وطيب هوائه كان متنزهاً للساسانيين والمناذرة والعباسيين. . »[5].

الثاني: إنَّ ظن الدكتور الجنابي في أنّ النجف كانت مستوطناً صغيراً. . . ووجود الأديرة، كل ذلك أدلة على أن هذه البقعة كانت

---

(١) المرجع نفسه ص١٠٨.

(٢) المرجع نفسه ص٩٢.

(٣) المرجع نفسه ص٩٢ ـ ٩٣. عن: الجاحظ، البيان والتبيين ج١ ص٢٨.

(٤) المرجع نفسه ص٩٦.

(٥) المرجع نفسه عن آل محبوبة.

تُسكن. بيد أن السكن فيها ـ فيما يظهر ـ سكن مؤقت وهو منوط بوجود الماء والكلأ والمناخ الملائم. ثم يتساءل: فمتى بدأ السكن الدائم ليكون أساساً في نشوء المدينة؟»[1].

واستعراضاً لما طرح وتوفر لدينا من معطيات، نجد أنّ القصور والقباب والأديرة لم تكن قائمة على أرض النجف، وإنما كانت تشرف عليها، إن كان من جهة قصور ملوك الحيرة قبل الإسلام، أم ملوك العباسيين في الإسلام. والنجف كانت متنزهاً، وحسب، للساسانيين ولغيرهم بعدهم، قبل دفن جثمان الإمام علي (ع) في ثراها وقبل أن تبدأ العمارة عليه وحوله.

وأما النجف في الإسلام، النجف المدينة والجامعة، «هناك عامل مهم في نشوء البلدة، هو ظهور قبر الإمام عليّ وقيام العمارة عليه»[2].

وقبل البحث في نشأة مدينة النجف وجامعتها العلمية الدينية، علينا أن نقف أمام الأسئلة القلقة والحائرة التي يغلب على أصحابها الاختلاط والاشتباه حول حقيقة دفن الإمام عليّ بن أبي طالب في ثرى النجف والتي تتضمن دحض الزعم الذي يؤكده ويصر عليه أتباعه من الشيعة الإمامية. وذلك لاستخلاص ثابت الأدلة من هشها، وصوابها من خطإِها خدمة للأمانة العلمية وهي غرض هذه الرسالة.

لذلك سوف نعرض لمسألة مرقد الإمام علي في النجف لأسباب وجيهة، تلزمنا بدراسة الطروحات التي كانت لتؤكد وتصر على أنَّ مقام الإمام علي في النجف كان الحافز الأكبر والسبب الرئيسي لنشوء مدينة النجف وجامعتها العلمية الدينية.

---

(١) الشيخ الشرقي مرجع سابق، ص١٨.

(٢) المرجع نفسه ص١٨.

الفصل الثاني

مرقد الإمام علي (ع)
أو المشهد العَلَوي والنجف

□ تمهيد

١ ـ عمارة المشهد عبر العصور

٢ ـ وصف المرقد أو المشهد العلوي

٣ ـ الأماكن المقدسة في النجف

تمهيد

ألمحنا سابقاً إلى ما ورد من أخبار متواترة على لسان النبي محمد وأهل بيته في فضل النجف وقدسيتها وما تمثله من أسباب غيبية أو ما ورائية تصل عالم الفناء والقيود المادية والالتزامات العيشية بعالم الروحانيات الصرف أو عالم البقاء والخلود، مع ما في حواشي ذلك من مبالغات أو روايات غير مسندة. ومن هنا ـ كما قيل ـ فإن الإمام علي بن أبي طالب (ع) (الخليفة الراشدي الرابع) نظر إلى ظهر الكوفة (النجف) فقال: «ما أحسن منظركِ وما أطيب قعركِ! اللهم اجعل قبري بها»[1].

ولقد دارت تساؤلات كثيرة حول حقيقة دفن جثمان هذا الإمام في تربة النجف، وهذه التساؤلات كانت تشكك بصحة هذا الأمر وحقيقته. وهنا، نرى من واجبنا أنْ نحاول جهدنا كشْف حقيقة الأمر ووضعه في نصابه الصحيح بحسب ما يتسنى لنا من أدلة وحجج موضوعية تزيل اللبس وتبدد كل الغموض المحيط بالمسألة المطروحة.

اختلفت الروايات حول المكان الذي تمّ فيه دفن جثمان الإمام علي (ع). «ففي رواية عن أبي جعفر، إن أمير المؤمنين دفن خارج الكوفة أو في طور سيناء. . .»[2].

(١) حسين علي محفوظ ـ مرجع سابق، ص٧٠.

(٢) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١٢١.

وفي رواية أخرى أن قبر أمير المؤمنين برحبة مسجد الكوفة. ورواية ثالثة تقول بوجوده بالري. وقد ورد عن هاتين الروايتين عن أيوب بن نوح قال: كتبت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر (ع)، أن أصحابنا قد اختلفوا في زيارة قبر أمير المؤمنين، فقال بعضهم بالرحبة وقال بعضهم بالري فكتب، أبو الحسن: زرْهُ بالغري»[1].

وتشير سعاد محمد إلى أن هناك «روايات أخرى، فقد جاء في فرحة الغريّ: إنه عندهم مدفون في قصر الإمارة أو في رحبة مسجد الكوفة أو بالبقيع أو بكرخ أروه.. أو بمشهد جوخي زاروه، قريباً من النعمانية»[2].

ولقد أنكر المؤرخ الخطيب البغدادي وجود قبر الإمام علي في النجف ويسوق الرواية التالية: «سمعت أبا بكر الطلحي يذكر أن أبا جعفر الحضرمي كان ينكر أن يكون القبر المزور بظاهر الكوفة قبر علي بن أبي طالب (ع) وكان يقول: لو علمت الرافضة قبر مَنْ هذا لرجمته بالحجارة، هذا قبر المغيرة بن شعبة»[3]. وهذه الرواية التي يقدمها لنا الخطيب البغدادي ليست الوحيدة، فهو يروي أيضاً أنه قال: «ودفن علي بالكوفة عند مسجد الجامع في قصر الإمارة... وعن الحسن بن علي (ع) قال: دفنت أبي علي بن أبي طالب في حجلة أو قال في حجرة من دور آل جعدة بن هبيرة.. ودفن عليّ بالكوفة فلا يعلم أين موضع قبره..»[4].

---

(١) المرجع نفسه ص١٢٢.

(٢) المرجع نفسه ص١٢٢.

(٣) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جزء أول، دار الكتب العلمية ـ بيروت ص١٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٦.

ومن الذين نفوا دفن الإمام في النجف أيضاً الرحالة ابن جُبَير «فهو ينفي دفن الإمام في النجف، ويقول إنّه دفن في المسجد الأموي بدمشق، كذلك يقول ياقوت إن علياً دفن في عين البقر قرب عكا. أما الغرناطي فهو ينفي وجود قبره في المشرق العربي..»[1].

ولما كان أهل بيت الرسول أعلم بهذا الأمر من غيرهم، لذلك فمن الواجب اللجوء إلى ما تواتر على ألسنتهم بهذا الخصوص تبديداً للشكوك وبلوغاً للحقيقة التي سيترتب على كشفها تفاصيل حقائق مسيرة النجف الحضارية على غير مستوى وصعيد. لقد ذُكر بأن «رسول الله (ص) قال لعلي (ع)... ثم أرض كوفان فشرفها بقبرك يا عليّ: فقال: يا رسول الله، أُقبَرُ بكوفان العراق فقال: نعم ـ يا عليّ، تُقبر بظاهرها قتلاً بين الغريين والذكوات البيض»[2].

«وعن حسين الخلال عن جده قال: قلت للحسن بن علي (ع): أين دفنتم أمير المؤمنين (ع) قال: خرجنا ليلاً حتى مررنا به على مسجد الأشعث حتى خرجنا إلى الظهر بجنب الغريّ»[3].

وعن الإمام محمد (الباقر): مضى أبي علي بن الحسين (ع) إلى قبر أمير المؤمنين (ع) بالمجاز، وهو من ناحية الكوفة فوقف عليه ثم بكى وقال: «السلام عليك يا أمير المؤمنين، السلام عليك يا أمين الله في أرضه وحجته على عباده»[4].

وعن الإمام جعفر الصادق قال: «إذا أردتَ جانب النجف فَزُرْ

---

(1) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١٢٣.

(2) آل محبوبة، مصدر سابق، ص١٨.

(3) حسين محفوظ، مرجع سابق، ص٧٢.

(4) محفوظ، مرجع سابق، ص٧٢.

عظام آدم وبدن نوح وجسم عليّ بن أبي طالب (ع)»[١].

ويُسأل الإمام الصادق من قبل بعض تابعيه: «إن الناس يزعمون أن أمير المؤمنين (ع) دفن بالرحبة؟ قال: لا، قال: فأين دُفن؟ قال: إنه لما مات احتمله الحسن (ع) فأتى به ظهر الكوفة، قريباً من النجف، يسرة عن الغري، يمنة عن الحيرة، فدفنه بين ذكوات بيض»[٢]. وعن الإمام الصادق أيضاً: «لما قُبض أمير المؤمنين (ع) أخرجه الحسن والحسين ورجلان آخران حتى إذا خرجوا من الكوفة، تركوها عن إيمانهم ثم أخذوا في الجبانة حتى مرّوا به إلى الغريّ فدفنوه وسووا قبره فانصرفوا»[٣]. ويسأل الإمام علي الرضا (ع) عن موضع قبر جده الإمام علي بن أبي طالب (ع) فيجيب: «إنه دفن بنجف الكوفة»[٤].

ويبدو مما تقدم، بأن جميع الذين اختلفوا حول مكان وجود القبر لم تكن لديهم حجج مقنعة، ولم يعتمدوا أدلة واقعية، فافتقروا إلى الأمانة العلمية وابتعدوا عن الموضوعية «وقد أشار عدد كبير من مؤرخي العصور الوسطى إلى الاختلاف في تحديد موضع القبر، إلا أنهم انتهوا جميعاً إلى ترجيح أو تأكيد مكانه بالنجف. فقد قال أبو الفداء: واختُلِفَ في موضع قبره، ثم ينتهي إلى القول: «والأصح هو الذي ارتضاه ابن الأثير وغيره أن قبره هو المشهور بالنجف وهو الذي يُزار اليوم». وجاء في روضة المناظر: واختُلِفَ في موضع قبره، والأصح أنه حيث يُزار اليوم في النجف... وجاء في عمدة الطالب: أُخْتُلِف في موضع قبره والصحيح أنه في الموضع المشهور الذي يُزار فيه اليوم. وقال ياقوت:

---

(١) المرجع نفسه ص٧٦.

(٢) المرجع نفسه ص٧٧.

(٣) المرجع نفسه ص٧٧.

(٤) المرجع نفسه ص٨٥.

«واخْتُلِفَ في موضع قبره فقيل بالغري وهو الموضع المشهور اليوم»[1].

ولعل الرأي الحصيف في هذا الشأن، هو الذي تقف عنده سعاد محمد عندما تقول: [كذلك أجمعت الشيعة الإمامية على أن قبر أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب موجود بالنجف، وقد تلقوا ذلك عن أئمتهم، وهم أعرف بقبر أبيهم ووافقهم على ذلك جمهور علماء السنة. فقد جاء في شرح نهج البلاغة عند ذكر قبر عليّ (ع) أنه دُفن في النجف بالموضع المعروف بالغريّ. ثم يعود فيقول في مكان آخر عند كلامه عن الأحاديث الصادرة عن بعض الأئمة والتي تنص على دفنه بالنجف ـ ما يلي: «وهذا القبر الذي بالغريّ هو الذي كان بنو علي يزورونه قديماً وحديثاً. يقولون هذا قبر أبينا لا يشك أحد في ذلك من الشيعة ولا من غيرهم، أعني بني علي من ظهر الحسن والحسين وغيرهما من سلالته المتقدمين والمتأخرين..]»[2]. ومما يثبت صحة هذا الرأي أن الإمام محمد الباقر (ع) أجاب أحد سائليه، ممن يساورهم الشك ويخالجهم القلق حول هذه المسألة، ودرءاً لكل شبهة أن الإمام عليّ «دفن بناحية الغريّ قبل طلوع الفجر ودخل قبره الحسن والحسين ومحمد، بنو علي وعبدالله بن جعفر (ع)»[3].

إذن، وبناءً على ما تقدم، فلم يعد من ريب في وجود قبر الإمام علي في النجف، وفي أن أبناءه دفنوه سراً تحت جنح الظلام لأسباب وخلفيات دينية وسياسية (سوف نومئ إليها ولو بإيجاز).

---

(١) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١٢٣ ـ ١٢٤ (اقتباساً عن أبي الفداء وابن الشحنة (روضة المناظر) وتذكرة الخواص، وعمدة الطالب ومعجم الأدباء (ياقوت).

(٢) المرجع نفسه ص١٢٥.

(٣) المرجع نفسه ص١٢٥.

كما أن لدفنه في النجف السبب الأول والأساسي وراء نشأة النجف الجامعة والمدينة، كما كان القضية المركزية التي دفعت بعد ذلك عملية مسيرة الحضارة الفكرية الاجتماعية والدينية والاقتصادية والعمرانية (وهذا ما سوف نبلوره لاحقاً).

١

عمارة المشهد عبر العصور

العمارة الأولى: بناها هارون الرشيد (الخليفة العباسي) سنة ١٧٠ للهجرة (لأسباب نوَّهْنا عنها سابقاً)، وهذه العمارة هي عبارة عن قبة لها أربعة أبواب، وهي من طين أحمر وعلى رأس القبة جرة خضراء، كما أعاد بناء الضريح بحجارة بيضاء، وبعد ذلك أخذ الناس في زيارته والدفن لموتاهم حوله»[١].

وتعترض سعاد محمد على اعتبار هذه العمارة: إنها الأولى رغم أن المؤرخين «يجمعون على اعتبار عمارة هارون الرشيد على القبر الشريف هي الأولى غير معيرين الصندوق الذي وضعه داود بن علي العباسي على القبر أهمية تذكر»[٢]. وهي، لقناعة وإعجاب بجرأة داود العباسي الذي وضع أول صندوق حديدي على قبر الإمام عليّ في وقت لا يجرؤ فيه أحد على الهمس بتشيعه، تقول: «وعندي أن جرأة داود وراء الحقيقة والكشف عنها واقتناعه بها ومبادرته بوضع أول شاهد على القبر دليل على تقديره لعليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه ومحبته له ولآل البيت مما يذكر له بالتقدير. ومهما يكن من شأن صغر العمارة التي

(١) آل محبوبة مرجع سابق ص٣٠ ـ ٣١.

(٢) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١٢٩.

قام بها فهي في الواقع تُعَدُّ أول عمارة وضعت على القبر، ولا ينبغي إغفالها، وعلى ذلك، تعتبر عمارة داود بن علي العباسي سنة ١٣٣هـ الأولى وعمارة هارون الرشيد الثانية[١].

العمارة الثانية: (عمارة محمد بن زيد بن محمد بن إسماعيل المعروف بالداعي)، هذه العمارة كانت الثانية بعد عمارة هارون الرشيد، وقد بناها ملك طبرستان المعروف «بالداعي» خلال الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة، لقد بنى على القبر الشريف قبة وحائطاً وحصناً فيه سبعون طاقاً، وهذا البناء هو إحدى معجزات الإمام الصادق (ع)، فإنه أخبر به قبل ونوعه... وقال: «لا تذهب الليالي والأيام حتى يبعث الله رجلاً ممتحناً في نفسه في القتل يبني عليه حصناً فيه سبعون طاقاً»[٢].

العمارة الثالثة: (عمارة السلطان عضد الدولة البويهي) اختلفت أقوال المؤرخين في تاريخ بناء هذه العمارة ويذكر الشيخ جعفر آل محبوبة أنه «ذكر في رياض السياحة ص٣٠٩، أن هذه العمارة كانت سنة ٣٣٨هـ، وفي نزهة القلوب ص١٣٤، إنها كانت سنة ٣٧٦هـ»[٣].

بينما يذكر حسن الأسدي أنه «قد جرى على القبة عدد من الإصلاحات حتى جاء عضد الدولة البويهي فأشار في عام ٣٦٧هـ - ٩٧٨م أعظم وأفخم عمارة بنيت إلى اليوم»[٤].

بيد أنّ الأقرب إلى الواقع هو أنَّ العمارة كانت عام ٣٦٧هـ، لأن عضد الدولة كانت وفاته سنة ٣٧٢، كما أن ولادته كانت سنة ٣٢٤هـ.

---

(١) المرجع نفسه ص١٢٩.

(٢) آل محبوبة مرجع سابق، ص٣٢.

(٣) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٣٢.

(٤) الأسدي، مرجع سابق، ص٢٠.

ولقد وصفت هذه العمارة بأنها من «أجلّ العمارات ومن أحسن ما وصلت إليه يد الإنسان في ذلك الوقت، بذل عليها الأموال الجزيلة وجلب إليها الزارة والنجارة والعَمَلة من سائر الأقطار»[1].

وجاء في ترجمة السلطان، عضد الدولة: «هو السلطان عضد الدولة فناخسرو بن الحسن بن بويه الديلمي، وكان معدوداً في الفقهاء والمحدثين والشعراء والسلاطين والفرسان والدهاة والشيعة، كان معاصراً للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان وقد أخذ عنه العلم وكان يزوره في موكبه العظيم ولا يتقي غيره. ولد بأصبهان سنة ٣٢٤هـ وتوفي في بغداد سنة ٣٧٢هـ، وهو أول من لُقّب بشهنشاه، وكانت ولايته على العراق خمس سنين ونصف. وأوصى أن يُدفن في النجف الأشرف في الروضة المباركة، فدُفِن وكتب على قبره (هذا قبر عضد الدولة وتاج الملّة أبي شجاع بن ركن الدولة أحب مجاورة هذا الإمام المعصوم لطمعه في الخلاص يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وصلواته على محمد وآله الطاهرين»[2].

وقد وصف الرَّحالة ابن بطوطة العمارة بقوله: «ثم رحلنا، فنزلنا مدينة مشهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنجف... معمورة أحسن عمارة وحيطانها بالقاشاني.. فعندما يصل الزائر يقوم إليه أحدهم أو جميعهم فيقفون معه على العتبة ويستأذنون له.. ثم يأمرونه بتقبيل العتبة وهي من الفضة، وكذلك العضادتان، ثم يدخل القبة وهي مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه، وبها قناديل الفضة والذهب، منها الكبار والصغار، وفي وسط القبة مصطبة مربعة مكسوة بالخشب عليه صفائح

---

(١) آل محبوبة، مرجع سابق، صص٤٣.

(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٤٣.

الذهب المنقوشة المحكمة العمل مسمّرة بمسامير الفضة. . . وفوقها ثلاثة من القبور يزعمون أن أحدها قبر نوح عليه الصلاة والسلام. والثالث قبر علي رضي الله تعالى عنه. وبين القبور طسوت من ذهب وفضة فيها ماء الورد والمسك وأنواع الطيب، يُغمس الزائر يده في ذلك ويدهن به وجهه تبركاً. وللقبة باب آخر عتبته أيضاً من الفضة وعليه ستور من الحرير الملون يفضي إلى مسجد مفروش بالبسط الحسان مستورة حيطانه وسقفه بستور الحرير وله أربعة أبواب عتباتها فضة وعليها ستور الحرير»[١].

العمارة الرابعة: بعد احتراق عمارة عضد الدولة، طرأت عليها إصلاحات عديدة من قبل البويهيين ووزرائهم والحمدانيين وبعض العباسيين المتشيعين كالمستنصر العباسي، ثم من قبل الأبيمانيين الإيلخانيين وكان آخر من أصلح هذه العمارة، الشاه عباس الأول، فإنه عمر الروضة المنورة والقبة المطهرة والصحن الشريف»[٢].

العمارة الخامسة: بعد مضي ما يقرب من ثلاثة قرون، على بناء العمارة الرابعة كانت عمارة المرقد العلوي الشريف قد تداعى بعض أركانها، كما قارب البعض الآخر حافة التداعي وقد زارها الشاه صفي الدين الصفوي ولاحظ واقعها، كما لاحظ شحة مياهها، فأصدر أمره بجرّ المياه إليها مباشرة من نهر الفرات، وأمر بتوسيع ساحة الصحن بهدم بعض جوانبه، وأمر كذلك بتوسيع ساحة الحرم العلوي الذي لم يكن كما هو عليه اليوم. «لقد جيء بماء الفرات إلى أرض النجف بحكم الشاه صفي الدين، فإنه جاء زائراً القبة المنورة وذلك المرقد الطاهر،

---

(١) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة ـ بيروت (بدون تاريخ).

(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٣٥.

ورأى بعض النقصان في بناء المرقد. أمر وزيره ميرزا تقي الدين المازندراني بإصلاح تلك الأماكن المشرّفة. فجاء بالمعماريين والمهندسين إلى النجف ومكث فيها ثلاث سنين مشغولاً بهذا العمل. ووجدوا معدن صخر في غاية الصفاء والجودة في حوالى النجف فنقل منه ما يحتاجون إليه»[١].

والشاه صفي الدين الصفوي هو «حفيد الشاه عباس الأول بن الشاه إسماعيل الذي استطاع أن يقبض على زمام الحكم في إيران، وأن يؤسس فيها الدولة الصفوية، نسبة إلى الشيخ صفي الدين أحد الأولياء في مدينة أردبيل. وتعتبر الدولة الصفوية أولى الأسر التي أصبح المذهب الشيعي في عهدها، المذهب الرسمي للدولة، بما في ذلك العراق الذي أصبح معظمه خاضعاً لإيران. ولما دخل العراق في حوزة العرش الشيعي الجديد، جاء الشاه مسرعاً لزيارة العتبات المقدسة في الفرات، فزار النجف وأصلح نهراً كان يجري بقربها وأوصل ماءه بقناة خاصة تمتد تحت سطح الأرض إلى النجف لارتفاع موقعها عن مستوى الفرات»[٢].

ولقد تمَّ تذهيب قبة المرقد العلوي والإيوان والمئذنتين من قبل نادر شاه الذي كان يتربّع على عرش إيران عام ١١٥٦هـ ـ ١٧٤٣م وكان قد «زار النجف فأمر بذلك ووضع في الخزانة العلوية تحفاً غالية، وقد أنفق من أجل ذلك أموالاً طائلة لا تُقدَّر. . . ثم أُجريَتْ بعد نادر شاه، في داخل الحرم وخارجه وشبابيكه وأبوابه إصلاحات وإضافات فضّية وذهبية كثيرة من قبل المحسنين، وكان منهم سيف الدين إمام البهرة (الطائفة الشيعية المعروفة في الهند)».

---

(١) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٣٦.

(٢) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١٣٦.



وصف المرقد العَلَوي أو المشهد العَلَوي

أما عمارة المشهد الحاضرة فهي عبارة عن الضريح المقدس وتحيط به أسوار ثلاثة:

السور الأول:

يبلغ ارتفاع السور الأول ثلاثة عشر متراً، مستطيل الشكل، يمتد من الجنوب نحو الشمال سبعاً وسبعين متراً، ومن الشرق نحو الغرب إثنين وسبعين متراً، وتقوم به طبقتان: أولى وثانية فوقها، وكل طبقة تتشكل من أواوين وغرف، ومجموع ما في الطبقتين يبلغ المئة غرفة و«هذا السور قائم على رحبة مفروشة بالرخام الأبيض وهي المعروفة بالصحن، ومما يستلفت النظر إليه بداعة الفن ونفاسة النقش وجمال الريازة. وله خمسة أبواب، وجدرانه مكسوة بالحجر القاشاني الملون، وعلى حواشي جدرانه العليا مكتوب بعض السور القرآنية بأحرف عربية جلية. والرحبة هذه تحيط بالرواق من جميع الجهات، إلّا من جهة واحدة حيث يوجد باب يفضي إلى الرواق. وترتفع الرحبة عن أرض الصحن قرابة متر وهي تحوي من الشرق بهواً، وفي هذه الرحبة إيوان ذهبي سقفه وجدرانه مكسوة بالذهب الإبريز الخالص. كما يوجد في ركنيه مئذنتان مصفحتان بالذهب. وارتفاع كل واحدة منهما واحداً وعشرين متراً وفي أعلاهما آيات من سورة الجمعة.

ولقد كتب أيضاً على جانبي البهو باتجاه الباب المذكور أبيات شعر عربية تمدح النبي والإمام علي وأهل بيته: «إثنان منها على يمين

المتوجِّه إلى الباب المذكور واثنان على يساره. وأما على اليمين فهما:

لا تُقبَل التوبة من تائبٍ   إلا بحبِّ ابْنِ أبي طالبِ
حب عليٍّ واجبٌ لازمٌ   في عنق الشاهد والغائبِ[1]

وأما على اليسار فهما:

لي خمسةٌ أطفي بهم   نار الجحيم الحاطمة
المصطفى والمرتضى   وابناهما وفاطمة

وفي أعلى الإيوان على جبهته كلمات عربية وحروفها ذهبية بارزة وفيها تاريخ لتذهيب القبة والمئذنتين والإيوان بأمر السلطان نادر شاه، دفن في هذا الإيوان كثير من العلماء والأعيان... وأشهر ما فيه من العلماء، العلامة الحلّي والمقدّس الأردبيلي، وهو في غرفة كائنة على يسار الداخل إلى الرواق، وهي اليوم مخزن لبعض النفائس الثمينة»[2].

السور الثاني:

«الرّواق ارتفاعه مثل ارتفاع سابقه، وهو في وسط الساحة (الصحن) يحيط به السور الأول وهو مستطيل الشكل وساحته من الشمال إلى الجنوب ٣١م ونصف، ومن الشرق إلى الغرب ٣٠م، وجدرانه وسقفه مزدانة بالمرائي الملونة ذات الأشكال الهندسية المختلفة البديعة وله ثلاثة أبواب. بابان متقابلان أحدهما من جهة الشمال مقابل لباب الصحن المعروف بباب الطوسي، والثاني من جهة الجنوب مقابل لباب الصحن من جهة القبلة، والثالث في الإيوان الذهبي»[3].

---

(١) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص٣١.
(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٣٩.
(٣) المرجع نفسه ص٣٩.

السور الثالث:

هو مربع الشكل، وارتفاعه ارتفاع أي سور من سابقيه، ويحفّ بالقبر العلوي من جميع جهاته. والسور والساحة الكبيرة داخل السور كلها تسمى «الروضة المقدسة». وتمتد هذه الساحة من الشمال إلى الجنوب ثلاثة عشر متراً وكذلك من الشرق إلى الغرب و«جدرانها مغشاة بالمرائي الملونة والنجارة الهندسية البديعة والفسيفساء وأرضها مفروشة بالرخام الصقيل، وكذلك جدرانها من الأرض إلى ذراع فوق القامة فإنها مغشاة بالصخور الثمينة»(١).

وللروضة المقدسة خمسة أبواب: إثنان من الغرب خلف رأس الإمام علي كما هو مسجّى، واثنان من الشرق عند قدميه. والأبواب الأربعة هي من الفضة، وأما الخامس فهو من النحاس الأصفر ويقع خلف الضريح. وعلى القبر صندوق من الخشب الثمين المرصّع بالعاج المنقوش عليه بعض الآيات القرآنية. والصندوق أيضاً محاط بسياجين من الفضة والحديد الفولاذي. وعلى الأركان الأربعة أكواز من الرمان من الذهب الصافي. هذا السور الثالث يحمل القبة العظيمة التي ظاهرها مصفَّح بصفائح الذهب الخالص وهي على علو شاهق ومكتوب عليها سورة الفتح: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ إلى آخر السورة.

أما باطن القبة «ففيه ثلاث كتابات: العليا، سورة الجمعة مؤرخة ١١٥٦هـ، وفي آخرها إسم كاتبها، الوسطى سورة عمَّ يتساءلون، والسفلى، وهي تعلو ذراعاً فوق القامة، سورة: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾... إلى آخر السورة، وتاريخها سنة ١١٢١هـ، وهي أقدم كتابة في الحرم العلوي»(٢).

---

(١) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٣٩.

(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٤١.

أبواب الصحن:

لصحن المشهد خمسة أبواب:

الأول: باب كبير من جهة الشرق يُنتهى منه إلى خارج النجف. على دعامته تواريخ وآيات قرآنية بلون أصفر.

الثاني: ويسمى باب الطوسي، لأن الذي يخرج منه يجد نفسه مباشرة أمام ضريح شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ. وتوجد على هذا الباب أبيات شعرية عربية.

الثالث: هو باب القبلة، كان قديماً صغيراً وقد وسّعه أحد الولاة العثمانيين عندما كان والياً على بغداد.

الرابع: وهو الباب السلطاني، نسبة للسلطان عبدالعزيز العثماني الذي فتحه سنة ١٢٧٩هـ، ويعرف بباب الفرج لأن الخارج منه ينتهي إلى مقام الحجة القائم الإمام محمد بن الحسن المهدي (ع). وعلى الباب أبيات شعرية للعلامة الشيخ عباس آل كاشف الغطاء تؤرخ ذلك:

عبدالعزيز أعزَّ الله جانبَهُ ... والدّينُ حُصِّنَ فيه أيّ تحصينِ

رأى على البعد ضيق الداخلين إلى ... مثوى الإمام أبي الغرّ الميامينِ

فجاد في فتح بابٍ أورثت سعةً ... لزائري قبر باب العلم والدينِ

وهذا الباب يؤدي إلى السوق المعروف «بسوق باب الفرج» وقد كان يُعرَف موقع السوق قديماً «بمحلة الرباح».

أما الباب الخامس للصحن فهو ينتهي إلى محل الخياطين (القيسارية)، وهذا الباب يفتح ويقفل مع المحل المذكور. وعلى هذا الباب كتبت أبيات شعرية عربية.

ونجمل وصف المشهد العلوي بلوحة قدّمها لنا أحد طلبة النجف

السابقين: «وفي قلب مدينة النجف بُنْيَة عظيمة ذات أواوين شامخة قد توجتها قبة كريمة مطلة على الصحراء من جميع جهاتها، مكسوة بالذهب الأحمر ومحاطة بالهيبة والجلال، تحت تلك القبة ضريح أمير المؤمنين عليّ (ع) والبنية التي على القبر تسمى «الحضرة». والحضرة واقعة في الصحن. والصحن دار فسيحة على شكل مربع مسوّر بسور يكاد يبلغ إرتفاعه عشرة أمتار أو أكثر، فيه غرف متصلة وجهها إلى الصحن، كل غرفة وإيوانها ذات طابقين. وجدران الغرف من جهة الصحن مع أواوينها كلها من الكاشي الثمين المزين، بالنقوش المدهشة، ولا تجد بعد التأمل الدقيق إيواناً يشبه نقش الإيوان الآخر، ولا نقش بين الإيوانين يشبه نقش الآخر، ولا نقش الأعلى يشبه نقش الأدنى، مع أن الغرف تكاد تكون مئة غرفة. فإذا لاحظنا هذا العدد مع جوانب الأواوين. ومع ما بين كل إيوانين تضاعف العدد، وفي تلك النقوش الثابتة الخالدة الساخرة بالشمس والمطر من الروعة والجمال والفن ودقة الصنع وغريب الأوْراد والصور والألوان ما لا يحيط بوصفه القلم، وما رأى كمن سمعا، وقد كتب في أعلاها الشيء الكثير من آيات القرآن الكريم. والحضرات الشريفة الموجودة في النجف وكربلاء والكاظمين وسامرّاء وقُمّ وطهران وخراسان تعد من أعظم الآثار الإسلامية.

والحضرات تشتمل على أروقة شامخة خارجها كلها من الذهب، وأما جدران الحضرات من الداخل فكلها من البلور والمرايا المتكسرة الذي يعكس بعضه بعضاً، والمعلقات والنفائس والفرش حدِّث عنها ولا حرج... وهي متعة من متع الدنيا[١].

---

(١) الشيخ محمد آل الفقيه، جامعة النجف في عصرها الحاضر، صور ـ لبنان (دون تاريخ).

جوانب مشهورة في الصحن الشريف:

تكية البكتاشية:

يشير أحد المؤرخين العلماء إلى أن كلمة «بكتاشية» تعود نسبتها إلى «الشيخ العارف بالله السيد محمد الرضوي من أولاد الإمام الرضا (ع) وقيل من أولاد الكاظم (ع) من صلب إبراهيم الثاني، جاء من بلاد خراسان إلى بلاد الروم وهو المعروف ببكتاشي، الولي الصوفي المشهور، وتنسب إليه هذه الطائفة القلندرية الموسومة بالبكتاشية ولهم ألبسة خاصة معروفة ليست مألوفة لغيرهم.. وكان الولي بكتاش المذكور من أصحاب الكرامات وأرباب الولايات وقبره ببلاد التركمان وعليه قبة عظيمة وله زاوية يُتبرّك بها وقد اعتكف مدة من الزمن في النجف الأشرف ومكة المعظمة... توفي سنة ٧٣٨هـ»[١].

وهذه التكية هي بناء فخم متقن بديع ومنظم بأحجار ضخمة. والبُنْية هذه تماثل بطرازها طراز الصحن وبنيته. باب هذه التكية يقارب الإيوان الثاني للمرقد من جهة الغرب الشمالي. وقد كانت فيما مضى محل المتصوفة من الأتراك أيام السلطنة التركية «وفيها صيافتهم ومنزلهم عند مجيئهم إلى النجف وكانت لها أوقاف خاصة كثيرة على ضفة نهر الهندية، وهي أراضي زراعية يقبضها وكيلها الخاص، ويزعم بعض النابهين أنَّ هذه البُنْيَة في القديم كانت مخزناً لكتب الحضرة الغروية»[٢].

إيوان العلماء:

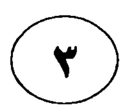
لقد اشتهر هذا الموضع بهذا الإسم لكثرة مَنْ دفن فيه من مشاهير

---

(١) جعفر آل محبوبة، مرجع سابق، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه ص٦٢ ـ ٦٣.

العلماء وأجلّائهم، كالشيخ أحمد الجزائري صاحب «آيات الأحكام» المتوفى عام ١١٥١هـ. والآغا محمد باقر ١٢٠٥هـ والأمير السيد عبدالباقي آبادي الحسيني إمام جمعة أصفهان المتوفى سنة ١٢٠٧هـ والميرزا محمد مهدي الذي كان من كبار تلامذة السيد بحر العلوم وهو مشهور بمصنفاته الكثيرة بالفقه والأصول. وفيه بعض قبور الصوفيين وبعض أعيان وأشراف إيران. وهذا الإيوان هو «الإيوان الكبير الملاصق للرواق من الجهة الشمالية... وحجاره من أقدم أحجار القاشي الموجودة في الصحن المطهر فإنّ تاريخها يرجع إلى زمن نادرشاه»[١].



الأماكن المقدَّسة في النجف

(مشاهد أنبياء وأولياء)

مشهد الإمام علي بن أبي طالب: (وقد سلف الحديث عنه وسوف نتناوله كمركز للدراسات الدينية والتربوية).

مقام الإمام علي بن الحسين (زين العابدين أو السجّاد):

وهو بنية مشهورة تعرف «بمقام الإمام زين العابدين» وسبب إقامة هذه البنية في مكانها المعروف، هو أن زين العابدين كان يأتي إلى النجف لزيارة جده الإمام علي فيربط ناقته في هذا المكان ثم يمضي حافي القدمين فيزور القبر الشريف ثم يعود فيمضي ليله حيث ربط ناقته. هذا هو الشائع لدى أهل النجف عموماً صغيرهم عن كبيرهم وحاضرهم

(١) المصدر نفسه ص٦٣.

عن سلفهم، ولكن ليس هناك من وثائق تاريخية كتبت صحة هذا الاعتقاد الشائع. ويؤكد البعض بأنه «قد وردت أخبار كثيرة عن آل البيت (ع) في زيارته (ع) لجده أمير المؤمنين (ع) ومبيته عنده. وأما أنَّ هذا المكان هو محل مبيته فليس لدينا ما يثبته سوى الشهرة الطائرة عند النجفيين والاعتناء به كثيراً وقد عرفه النجفيون بهذا الاسم خلفاً عن سلف وصاغراً عن كابر، وقد عقد عليه الصفويون بنية وهي القائمة اليوم وقد طرأ عليها إصلاح في آخر أيام الحكومة التركية، ويؤمه كثير من الغرباء الذين يردون النجف، وتنسب له كرامات»[1].

هذا المقام ليس له شأن علمي كما لمرقد الإمام علي. وأما خَدَمته المهتمون بإضاءته ونظافته فليس لهم راتب شهري، بل هم يعتمدون على ما ينالونه من الزائرين الذين يقدمون النذر والهدايا وغيرها.

مقام الإمام محمد بن الحسن (المهدي):

هذا المقام يقع في الجانب الغربي من النجف، وهو مقام رمزي. وشأنه من الناحية العلمية كشأن مقام زين العابدين. و«لمقام الحجة (ع) هذا خدَمة يتعاهدونه بالكنس والضياء، وله مخصصات من الأوقاف، وتصرف في الضياء فقط»[2].

مرقد هود وصالح:

يقع هذا المرقد في الجهة الشمالية من مقبرة وادي السلام، وعليه قبة يَتَبَرّكُ بها الزائرون وقد شيدت في عصر العلامة السيد بحر العلوم «ولم يزل قبرهما علماً يقصده القاصد من كل مكان»[3]، وله مخصصات

---

(١) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٤.

من الأوقاف الإسلامية الشيعية تنفق على إنارته وتنظيفه فقط.

ويجدر بنا في هذا السياق أنْ نشير إلى وجود مشاهير الأئمة والأولياء على درجة بالغة من الأهمية في منطقة الفرات الأوسط والأسفل تربط جموع الشيعة في كل لواء بالنجف. ومن المشاهد المهمة التي يحج إليها الشيعة الإمامية: مشهد الإمام الحسين بن علي (ع)، شهيد كربلاء، كما يضم المشهد مرقد الشهيد علي بن الحسين الأكبر، وبالقرب من هذا المشهد يقع مقام الشهيد المشهور (بساقي عطاشى كربلاء)، أبي الفضل العباس بن الإمام علي بن أبي طالب. وهذان المشهدان مركزان مهمان لتعلّم وتعليم العلوم الدينية على مذهب الإمامية. «ويترتب على ما سبق، يفضل الشيعة أن يسكنوا تلك المشاهد ويدرسوا العلوم الإسلامية التي تلقوها عن أئمتهم في تلك المشاهد»[1].

وتضاف إلى هذين المشهدين مشاهد الذين استشهدوا مع الإمام الحسين في كربلاء من أخوته وأبناء أخيه الإمام الحسن وأبناء عمّه عقيل وأصحابه، ثم الذين انضموا إليه وقتلوا بين يديه (كالحرّ الرياحي).

وفي بغداد مشهد الإمامين موسى الكاظم ومحمد الجواد، الذي كان وما زال مركزاً لتدريس علوم آل البيت. هذا المشهد يقع في مقابر قريش. «وتقع مقابر قريش في الجانب الغربي من بغداد فيما يعرف بالكاظمية اليوم»[2].

ويوجد خارج العراق العديد من المشاهد التي تشكل مراكز للتربية والدراسات الدينية والتربوية الإسلامية كمشهد الإمام علي الرضا في طوس (إيران)، الذي كان مركزاً لدرس العلوم وتدريسها عند الإمامية،

---

(١) عبدالله فياض «تاريخ التربية عند الإمامية» ص٢٨٦، بغداد ١٩٧٢م.

(٢) المرجع نفسه ص٢٧٦.

ومن بين الذين قاموا بدرس وتدريس العلوم الإسلامية في هذا المشهد، كان أبو بكر الحمامي والشيخ الصدوق، الفقيه الإمامي الذي كان يعرف بـ(وجه الطائفة) والذي زاول التدريس هناك في رجب عام ٣٦٨هـ وألقى المجلس السابع والتسعين من أماليه.

«ومن الجدير بالذكر أن إلقاء الصدوق أحد أماليه في المشهد يمكن أن يؤخذ قرينة على وجود عدد من طلبة العلم من ساكني المشهد أو من الوافدين عليه[١].

وعلى سبيل المثال نذكر أيضاً مشهد فاطمة، أخت الإمام الرضا في مدينة قم التي كان لها دور كبير، حيناً من الزمن، في تطوير وتدريس الفقه الشيعي. وهذه المراقد أو المشاهد جميعاً لها لدى الشيعة الإمامية، عدا كون بعضها مراكز مهمة لدرس وتدريس العلوم الإسلامية، أهمية دينية وحرمة مقدسة. إلّا أنَّ الأمر لا يقف عند هذا الجانب القدسي بل أن له جانباً إجتماعياً سياسياً واضحاً، إذ إن «انتشار هذه المراقد المقدسة في أنحاء مختلفة من العراق وفّر للزعماء الدينيين الشيعة أسباب السيطرة الروحية والزمنية على جموع الشيعة»[٢].

وفي مناخ القدسي والاجتماعي والسياسي، نما وتطور الاقتصاد الاجتماعي. إذ أصبحت هذه الرموز الدينية والرسولية المهيبة لدى الشيعة «مراكز يُقسم بحرمتها في جميع أنحاء الفرات الأوسط والأسفل. أما إذا كان القَسَم يتعلق بعقود تجارية أو باتفاقات قبلية، فإنه يؤخذ عادة داخل

---

(١) عبدالله فياض، مرجع سابق، ص٢٩١.

(٢) عبدالله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٣م، ص٧٥.

أحد المراقد. . . وكلما كانت القضية على جانب من الخطورة، فإنهم كانوا يختارون المرقد الأهم مكاناً للقَسَم»[1].

وإلى ذلك، فإن القَسَم بأصحاب هذه المراقد ليس محصوراً ومقتصراً على النجف أو العراق وحسب، بل إنّه يمتد ليطال جميع الشيعة في جميع أنحاء الأرض، وأحياناً غير الشيعة أيضاً. و هكذا فإنَّ الحرمة والإجلال اللذين يربطان بين الشيعة وهذه المراقد، يشكل دائماً، عاملاً مهماً من عوامل الوحدة والاستقرار وبعث الثقة والاطمئنان، بل إنّ انتشار هذه المراقد عامل استقرار في حقل الاتفاقات التجارية والمعاهدات القبلية، ويخلق جواً من الثقة المتبادلة في حقل العلاقات الاجتماعية»[2]. هذه الوظيفة الاجتماعية للقدسي، هي جزء مما سيغدو وظيفة عامة للنجف أكثر تحولاً ونفوذاً.

---

(١) المرجع نفسه ص٧٤.

(٢) عبدالله النفيسي، مرجع سابق، ص٧٦.

الفصل الثالث

مقبرة النجف أو وادي السلام

مقبرة النجف أو وادي السلام

من الدواعي التي تدفعنا لإلقاء بعض الضوء على مقبرة النجف أو وادي السلام كما دُعيت كونها، جزءاً لا يتجزأ من أرض النجف من جهة، وبداعي وجود مرقد الإمام علي بن أبي طالب (ع) في ثراها. ولاعتبارات دينية تواترت فيها أقوال الرسول وأهل بيته تمجيداً وتوقيراً وتعداداً لفضائل وحسنات الدفن فيها من جهة أخرى، وعلى هذا، فإن دراسة النجف دون دراسة وضع جبانتها والإحاطة بشكلها ومضمونها وببعض من جدلية العلاقة بينها وبين العالم الإسلامي بشكل عام وبين الشيعة في العالم بشكل خاص، تُبْقي الموضوع مبتوراً من جزء حساس وأساسي ومهم من أجزائه.

لذا لا بدّ من دراسة هذا الموضوع دراسة علمية ـ ولو مقتضبة ـ لما سوف يكون لمقبرة وادي السلام من تأثير اجتماعي واقتصادي وسياسي في حياة النجف المدينة والجامعة، بالإضافة إلى الغيبي الديني الذي يخالج وجدان الناس وتطلعاتهم الأخروية.

وللتحديد، نطرح السؤال التالي: ماذا يُراد بـ«وادي السلام» وهو اسم قديم للنجف الحالية؟ وعن هذا السؤال يجيبنا الشيخ علي الشرقي: «يراد بوادي السلام، جبّانة النجف الواسعة، ودلالة لفظ وادي السلام على النجف من باب ذكر لفظ الجزء والمراد منه الكل. وتسمية الوادي «بوادي السلام» لاعتقاد أن الأجساد والنفوس تنعم فيه بسلام وأمان من

الوحشة والعذاب لقربها من مرقد الإمام (ع)»[1].

بناءً على ذلك، يعتقد الشيعة الإمامية إن كل مؤمن يموت ويُدفن في جوار ضريح الإمام علي أو في مقبرة وادي السلام يُسقط عنه عذاب القبر وحساب منكر ونكير (ملكان من قبل الله يتوليان محاسبة الإنسان فور دفنه) ويخفف عنه الحساب يوم القيامة، ولقد «ورد عن بعض الأئمة إنه ما من مؤمن يموت في شرق الأرض وغربها إلّا قيل لروحه إلحقي بوادي السلام قيل له: أين وادي السلام؟ قال: هو ظهر الكوفة كأني بهم حلق حلق كثيرة يتحدثون على منابر من نور... وإن أمير المؤمنين (ع) نظر إلى ظهر الكوفة فقال: ما أحسن منظرك وأطيب قعركِ اللّهُمَّ اجعل قبري بها. «ومن خواص تربته إسقاط عذاب القبر وترك محاسبة منكر ونكير للمدفون»[2].

كما ويعتقدون إن ما «وردت به الأخبار الصحيحة في نقل عظام آدم ونوح، ودفن هود وصالح في النجف أعظم دليل على فضل الدفن... وقد تواترت الأخبار أنَّ الدفن أيضاً في سائر مشاهد الأئمة مُسقِط لسؤال منكر ونكير»[3].

ويقول الشيخ طالب الشرقي: «اعتاد الشيعة منذ أقدم العهود على دفن موتاهم في أرض النجف الأشرف وفيها من رفات الملوك والعظماء والقادة والوجهاء الأعداد الهائلة. وكثيراً ما يُنقل الموتى من أماكن قاصية إلى مقبرتها تبركاً بمجاورة قبر الإمام. تعدّ مقبرة النجف إحدى أكبر المقابر في العالم إن لم تكن أكبرها جميعاً نظراً لقدم الدفن فيها وقد أشار

---

(١) الشيخ طالب علي الشرقي، مرجع سابق، ص٩.

(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص١٢ ـ ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣.

إلى ذلك الشيخ علي الشرقي في قصيدته «وادي السلام» إذ يقول:

«سلِ الحجر الصوّانَ والأثر العادي خليليّ كم جيلٍ قد احتضن الوادي

فيا صيحة الأجيال فيه إذا دعت ملايين آباء ملايين أولادِ

ثلاثون جيلاً قد ثوت في قراره تزاحم في عرْبٍ وفرْسٍ وأكرادِ»[١]

كما أن البحاثة آل محبوبة يذكر في مؤلفه أن:

«الشيعة كانوا قد بدأوا بنقل موتاهم إلى وادي السلام في النجف في حياة الإمام علي. وقد روى أحد متقدمي الشيعة أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «كان إذا أراد الخلوة بنفسه أتى إلى طرف الغري، فبينما هو ذات يوم هناك، مشرف على النجف وإذا برجل قد أقبل من البر راكباً على ناقته وقدامه جنازة وحين رأى علياً (ع)، قصده حتى وصل إليه، وسلم عليه فرد الأمير (ع) وقال: من أين؟ قال: من اليمن، قال: وما هذه الجنازة التي معك؟ قال: جنازة والدي أتيت لأدفنها في هذه الأرض، فقال له (ع): لم لا دفنته في أرضكم، قال: أوصى إليَّ بذلك وقال: إنه يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة أو مضر، فقال (ع): أتعرف ذلك الرجل؟ قال: لا! فقال (ع): أنا والله ذلك الرجل قم فادفن أباك»[٢].

وعن الرحالة الفرنسية مدام «دي لافوا» ينقل: «... والواقع أن دفن الموتى في النجف وسائر المراقد المقدسة أصبح عادة لفريق من المسلمين منذ أوائل عهد الإسلام»[٣] إذن، كما رأينا، فقد كان للنجف

---

(١) طالب علي الشرقي، مرجع سابق، ص٥١.

(٢) الحسن الديلمي، إرشضاد القلوب، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٤٤٠.

(٣) جعفر الخياط، النجف في المراجع الغربية، النجف الأشرف ١٩٦٧م، ص٢٣٦ (نقلاً عن الرحالة الإنكليزي لوفتس الذي زار النجف سنة ١٨٥٣م).

وجبّانتها نصيب وافر من اهتمام ودراسة الرحالة الغربيين إضافة إلى الرحالة العرب. ولقد ارتادت أرض النجف سائحة إنكليزية هي الآنسة (رولاند ويلكنس) ولاحظت على الأرض: أن «الزوار كانوا يأتون معهم بالجنائز مشدودة بصورة مستعرضة فوق أظهر الحمير لأن أمنية المؤمن الحق هنا أن لا يقتصر في أيام حياته على زيارة الأئمة فقط، بل يطمح أيضاً في أن تُقبر رفاته بسلام بعد الموت في الأرض المقدسة التي استشهد فيها الحسين وأبوه (ع)»[١].

وعن تقرير عسكري «أعدته رئاسة الأركان البريطانية العامة سنة ١٩١١م «يرد ذكر النجف بتفصيلات تفيد الأغراض العسكرية عنها، فقد ورد فيه أن النجف أو مشهد عليّ، بلدة يبلغ عدد نفوسها زهاء (١٢٠,٠٠٠) نسمة منهم عدد من الهنود المسلمين وتصل إليها حوالى ستة آلاف جثة في السنة لتدفن في مقابرها نظراً لقدسية المكان»[٢].

والنجف لما قيل فيها ولما اعتمر أرضها من مراقد الأنبياء والأولياء والأتقياء الصالحين جذبت نفوس الشيعة إليها ـ حسبما رأينا ـ وهم في ذلك يقدمون ما يبرّر إعتقاداتهم التي يطرحونها وتوجهاتهم التي يؤمنون أنّها تفضي بهم إلى قصد السبيل. ولم يقتصر أمر الدفن على النجفيين خاصة والعراقيين عامة بل تجاوز هذا الأمر الحدود الجغرافية إلى الهند وباكستان وأفغانستان وإيران والقفقاس وسوريا ولبنان وإلى كثير غيرها من البلدان التي يتواجد فيها جماعات من الشيعة تملك القدرة النقدية على إيصال جثمان المتوفى إلى هذه المقبرة عدا عظماء تلك البلدان والأقطار»[*].

---

(١) جعفر خياط، مرجع سابق، ص٢٤٠ (نقلاً عن الرحالة الفرنسية التي زارت النجف عام ١٨٨١م ـ ١٢٩٩هـ).

(٢) المرجع نفسه، ص٢٤٥ نقلاً عن كتاب السائحة الرحالة ويلكنس:
(By desert Ways to Baghdad London 1908).

(*) راجع البيان أو الجدول في الصفحات التالية.

والمتجول بين القبور في وادي السلام يشعر أنه «في مدينة خربة واسعة مترامية الأطراف، ويشعر بصمت عميق غمر الملوك والرعايا، ويرى قبوراً دارسة وقبوراً مائلة للانهدام وقبوراً جديدة. والقبور بين قبر عليه دكة تختلف صغراً وكبراً، وآخر حوله سور يختلف سعة وإرتفاعاً وثالث عليه بنية. والبنيات قد تكون ذات فخامة وإتقان تشبه داراً من أحسن الدور يقيم فيها شخص يقرأ القرآن في أوقات معينة ويتقاضى راتباً من ذوي العلاقة، ويوجد في تلك المقابر ماء مبذول لمن يحتاج، يسمونه سبيلاً... وكثير من المقابر عليها قباب تختلف كبراً وصغراً ولوناً وتصميماً، وكثير من هذه القبور تاريخي وعلى كل قبر، إلّا ما شذّ، صخرة نحت عليها اسم الميت وتاريخ وفاته وبعض المميزات الأخرى. وكل مدينة أو قبيلة لها جانب تختص به لا يشاركها فيه غيرها. والصخور التي نقش عليها الاسم بين صخر طبيعي معتاد وبين صخر من الرخام الجيد وبين بلاط صناعي يسمونه كاشياً، وقد كتب عليها كتابة تشبه الطبع بلون ثابت لا يزول. وكثيراً ما قرأنا على تلك الألواح قطعة من الشعر الجيد باللغة الفصحى أو العامية قد يتضمن تاريخاً في بعض فقراته وهو بين رثاء للميت ومدح وعظة..

ووادي السلام هو نزهة النجفيين حيث يخرج إليه كثير من الناس، من الرجال والنساء في ليلة الجمعة لقراءة الفاتحة إلى موتاهم وتفقد قبور أحبائهم والتصدق عنهم»[1]. لقد شكل وادي السلام أحَدَ المحاور الأساسية في حياة النجفي.

لقد تطورت عملية دفن الموتى من الشيعة غير النجفيين على مدى الأجيال إلى شبه حجّ للمدينة المقدسة، ولكن الذي لفت نظر المرجع

---

(١) الشيخ آل فقيه، مرجع سابق ص٩٤ ـ ٩٥ ـ ٩٦.

الأعلى السيد اليزدي سنة ١٩١٢م هو تلك الجثث التي يُؤتى بها من أماكن نائية فتتعرض للفساد والتلف، لذلك فإنه أصدر فتوى بمنع نقل الموتى إلى مقبرة وادي السلام «كما أصدر عدة فتاوى لاحقة بأن هذا يناقض مبادىء الإسلام ونصوص القرآن الكريم ولكن عامة الناس من الشيعة تجاهلوا صدور سلسلة الفتاوى المماثلة وظلوا ينقلون موتاهم إلى النجف»[١].

هذه الفتاوى المتتابعة الصادرة عن المراجع الدينية العليا لم تجد آذاناً صاغية عند عامة الجمهور الشيعي. وإذا رفض الشيعة فتاوى علمائهم بوقف عمليات الدفن فلهم في ذلك مبرر إيماني وهو «احتمال خلاص الميت من العذاب أجلّ من تلك الأمور وأعظمها شأناً فلا ينبغي التأمل في مشروعية النقل قبل الدفن وبعده»[٢].

والجدول التالي يبين عدد الجنائز الواردة من داخل القطر العراقي ومن خارجه:

التاريخ	عدد الذكور	عدد الإناث	المجموع العام	الجنائز الواردة من خارج القطر
تشرين الأول ١٩٧٤	١٠٦٥	٩٩٥	٢٠٦٠	-
تشرين الثاني ١٩٧٤	١٢٦٠	٨٧٠	٢١٣٠	كويت ١٧ سوريا ٣ السعودية ١
كانون الأول ١٩٧٤	١٤١٢	١١٨٩	٢٦٠١	كويت ٤١ إيران ٢

(١) عبدالله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث ـ دار النهار للنشر، بيروت (دون تاريخ) ص٧٩.

(٢) آل محبوبة، مصدر سابق، ص١٦٠.

التاريخ	عدد الذكور	عدد الإناث	المجموع العام	الجنائز الواردة من خارج القطر
كانون الثاني ١٩٧٥	١٧٣٣	١١٩٣	٢٩٢٦	كويت ٣٦ بريطانيا ١ لبنان ١ جبهة التحرير الفلسطينية ١
شباط ١٩٧٥	١٢٥٠	١١١٠	٢٢٦٠	كويت ١٥ لبنان ١
آذار ١٩٧٥	١٤٧١	١٢٨٢	٢٧٥٣	-
نيسان ١٩٧٥	١٤٧٢	١٢١٩	٢٦٩١	كويت ٢٣ مسقط وعمان ١٣ بريطانيا ١ فرنسا ١
أيار ١٩٧٥	١٤٠٠	١٠٠٢	٢٤٠٢	كويت ٢٤ باكستان ١
حزيران ١٩٧٥	١١٤٢	٩١٨	٢٠٦٠	كويت ١٧ البحرين ١ السعودية ١
تموز ١٩٧٥	١١٧٣	١٠٠٥	٢١٧٨	كويت ١٩ الاتحاد السوفياتي ١ باكستان ١ أسبانيا ١
آب ١٩٧٥	١١٤٨	٨٨٥	٢٠٣٣	كويت ٢٠ السعودية ١ البحرين ١
أيلول ١٩٧٥	١١١٨	٨٥٩	١٩٧٧	كويت ٢٥
المجموع الكلي ٢٨١٧١[1]				

أما من حيث زيارة المشهد العلوي في النجف من قبل الشيعة فإنها تشكل إهتماماً إيمانياً بالغاً، لأن «الزيارة عند الشيعة حضور روحي وأن

---

(١) طالب علي الشرقي، مرجع سابق، ص٥٣ (عن مكتب إستعلامات الدفن في النجف ـ التقرير السنوي للجنائز الواردة للمكتب خلال سنة).

الروحانية الكبرى للمزور ونفسيته الممتازة وصفاته القدسية تفيض على نفسية الزائر فتكتسب منها لتطمئن بعد إضطراب ولتسعد بعد شقاء، وتشرق بعد تجهم، وربما يحصل ذلك الإنعاش الروحي بمجرد تصور نفسية المزور واستعراض صفاته الممتازة في طواف حول تلك الشخصية الروحية طوافاً ذهنياً بدون خصوصية للمكان ولكن الشيعة لا يكتفون بذلك بل لا تعد الزيارة الروحية زيارة إلّا إذا كانت عند تربة المزور ويركزون عملهم هذا على ركيزتين إحداهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا﴾ فهم يعتقدون أن أرواح المؤمنين لها الحياة ولها الخلود لا تموت ولا تتلاشى.

وثانيهما أن بين الروح والجسد اتصالاً وارتباطاً، فهما متصلان منفصلان، وإن للروح على تربة المدفون انعكاساً مثل الزجاجة والنور، فروح ذلك العظيم متصلة بمشهده ومن يحظى بذلك المشهد يدركها إدراكاً روحياً فيحظى ويتنور ببعض الأضواء ويرجع إلى أهله وفي نفسه قبس من النور المقدس»[١].

«وأول من سلك هذا الطريق أئمة الشيعة أنفسهم، فزاروا النجف سراً وعلناً، وزار المرقد العلوي جمهرة من الخلفاء والملوك والأُمَراء والزعماء وأعلام الناس وعامتهم[٢].

ويصف أحد خريجي النجف، أولئك الذين يفدون النجف طلباً للعلم أو للتبرك من مرقد الإمام علي بقوله: «فإنك لا تجد طالباً دخل الجامعة النجفية وانضم لسلسلة طلابها الروحيين إلّا وتراه قد لاحظ في نفسه تلك الجهات الدينية ـ من جملة ما لاحظ ـ وإليها أرجع عوامل

---

(١) طالب علي الشرقي مرجع سابق، ص٢٥١.

(٢) المرجع نفسه ص٢٥٢.

مغادرته بلاده وأهله ووطنه وسبب هجرته إلى هذه الجامعة النجفية: جامعة القدس والدين... مهبط الأنبياء والمرسلين ومقر الأئمة المعصومين أمس، ومركز الزهاد والقدّيسين ومجمع العلماء الروحانيين اليوم... ويتجلّى جانب من قدسية النجف... في وجوه أولئك الزائرين والقاصدين لمرقد «مؤسسها الأول» علي بن أبي طالب (ع) وهم يطوفون حوالى قبره بالتهليل والتكبير والدعاء والابتهال والخضوع والخشوع إلى الله تعالى... ومظهر زواره وطلاب النجف ومجالسها.. كل ذلك يُذكر الإنسان بعالم السماء ودنيا الآخرة وحياة الملائكة ويعرف الإنسان ربه وذنبه فيدخل في عالم مادي ويخرج منه في عالم آخر روحي فيه راحة الضمير وطهارة النفس وبرودة اليقين ولذة الإيمان[1].

وينقل إلينا جعفر الخياط صورة كان الرحالة المستر «لايل» قد عاينها أثناء زيارته لجبّانة النجف، وادي السلام، يقول: «ولا ينسى المستر «لايل» الإشارة إلى وادي السلام الممتد خارج السور الذي يرقد في أرجائه رقدتهم الأبدية، الكثيرون من الملوك والوزراء والوجهاء والتجار والأغنياء والفقراء ويشير إلى القراء الذين يقرأون القرآن على كثير من القبور لينيروا ظلمتها الموحشة ببركته وروحانيته فيقول:

«إن الزائر لوادي السلام في أمسيات الخميس من كل أسبوع يجد حوالى ألفي قارىء من هؤلاء القراء الذين يحصلون على قوتهم من هذه المهنة المصطبغة بالتقى والورع»[2].

أمام هذه المعطيات الروحية التي تأخذ صورة «القدسي» عند

---

(١) الشيخ محمد رضا شمس الدين، حديث الجامعة النجفية، بيروت ١٩٥٣م - ١٣٧٣هـ ص٨٦، ٨٧.

(٢) جعفر الخياط، مرجع سابق، ص٢٩٦.

الإمامية وتتموضع في شكل علاقة مجسَّمة بارزة بين «الأخروي» و«الدنيوي» أو في سبب غيبي قدسي يستمسك به الإنسان ويعتقده عامل ارتقاء وانفلات من «الترابي» المهين إلى المستقر الأبدي حيث يلقى ربه بريئاً ومزكّى من أي رجس، هنا تبرز أمام الباحث الملاحظ تساؤلات جمّة.

ليس من همنا التشكيك أو التصديق فيما نُسب للرسول وأهل بيته من أقوال متواترة مبثوثة في كتب الإمامية وفي صحة إسنادها أو في حجيتها حول فضل الدفن وحسناته في مقبرة وادي السلام المعتبرة عندهم معبرَ أمنٍ وسلام أو نفق نجاة إلى عالم الغيب، حيث ينتفي حساب القبر عبر أسئلة الملكين الموكّلين من قِبَل الله بهذا الأمر، ولكن علامات استفهام كبيرة ترتسم حول موضوعيتها: فإذا كان العدل جزءاً من ذات الله الذي هو الحق العدل المبين، فهل يُعقل بأن لا يساوي بين عبد من عباده، أخلص العبودية له وقد دُفن في جبانة النجف (مقبرة وادي السلام) وبين عبد لم يقلّ عنه إيماناً وإخلاصاً دُفن في مكان آخر؟.

ثم هل إن مؤمناً عارفاً جاهد في سبيل الله بماله ثم جاد بنفسه في ساحة الجهاد مطمئناً إلى رحمة الله وعدله، لا ينال الكرامة التي ينالها مؤمن ساذج مات حتف أنفه وبين أهله بسبب دفنه في مقبرة «وادي السلام»؟ وهل أيضاً، إن الذين دفنوا في النجف هم جميعاً من أولياء الله وأهل طاعته لمجرد أنهم شيعة؟ كالسلاطين والأمراء والأثرياء وغيرهم. وهل يلقى الفاجر الآثم الجزاء ذاته الذي يلقاه المؤمن العارف والمجاهد؟

أسئلة جمة تطرح نفسها وتزدحم أمام الباحث المتجرد والإجابات

عنها يجب أن تمر تحت مجهر العقل لتمحيص النقل من أي تلفيق ودسّ.

نستخلص من المعطيات التي توفرت لدينا ومررنا بها، ومن اعتراض بعض علماء الإمامية على مسألة الدفن وأهميته، إن هناك إسرافاً في الاعتقاد تبعه غلوّ في الأداء والممارسة. لقد دعا بعض المجتهدين ـ كما لاحظنا ـ إلى الاقتصاد في الاعتقاد ونبذ الغلو كي لا يغلف الوهم والخرافة حقيقة الشعور الإيماني، فيخرج قطار حقيقته عن خطه الأصيل ولا سيّما في نفوس العامة من المسلمين بينما يوظفه المغرضون في سبيل أهداف خبيثة ماكرة.

فإذا كان لبقعة النجف هذه «القدسية» التي نلمسها في الأخبار المتواترة عن الرسول وآله (ع)، لحكمة غيبية روحية كانت كامنة قبل الإسلام الذي كشف بنزوله، عنها غطاءها الأسطوري وألحقها بزمنه الحضاري، فلا يجوز تغليفها من جديد بالأسطورة أو برمزية التجريد أو بوهم المثال المفارق. والذي يجدر لحظه هو: أن الإسلام الذي صاغه الغيب، تم تفصيله على أهل الأرض، وليس على أهل السماء، لقد صيغ على قدر أهل الدنيا أو أهل عالم الأبدان ليخرجهم من الظلمات، ظلمات أنفسهم وعتمة دنياهم، إلى النور السماوي ويهديهم سويّ الصراط المفضي بسلام وأمان إلى عالم السماء المسكون بالملائكة أو الأرواح المحضة، كما يذكر القرآن. ولدى مقابلة بعض علماء الشيعة(*) الذين تخرجوا قديماً من النجف، لاستجلاء حقيقة الأخبار والأحاديث التي تناولت موضوع الدفن في النجف وأشارت إشارات واضحة إلى ما قدمنا ومدى حجية هذه الأقوال وسَنَديتها وصِلتها بالتشيّع كعقيدة

(*) السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد خليل الزين.

ومذهب، لمسنا أنهم يتفقون على أن هذه الأخبار لا تشكل جانباً أساسياً من جوانب المذهب الإمامي الإثني عشري. وهي قابلة علمياً وموضوعياً للمناقشة على مستوى وضعها وسنديتها. وهي في جميع الأحوال، تخلق مناخاً واطمئناناً نفسيين لدى المؤمل الموصي بدفنه، بعد الموت، في مقبرة وادي السلام. ومما لا شكّ عندنا أن للنجف كرامة وشأناً قدسياً نظراً لكرامة مَنْ دُفن في تربتها من الأنبياء والأولياء والصالحين، ولما ورد عنها من الأخبار المتواترة التي وإن كان يجب تمحيص بعضها بما لا يتناقض مع العقل ويتنافى مع المنطق، بأنها ستكون محشراً لطائفة كبيرة من المؤمنين يوم القيامة. ولكن هذا لا يعني أن نقف إزاء ما قدمنا وقوف الأسير المستسلم دونما تحريك لدوافعنا وطاقاتنا للعمل. فالمسألة هنا، هي إذَنْ، مسألة شعور إيماني بالقدسية وإحساس بأن الذي يُدفن في جوار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أو أي إمام آخر من أئمة أهل البيت قد ينجو من ضغطة القبر وغيرها ولكن بشرط أن يكون المدفون مؤمناً وكان قد التزم بشرائع الإسلام وتعاليمه نصاً وروحاً، نظراً وعملاً، وذلك، لأنها تنطوي على نفحات ورموز غيبية، كالكعبة في الحجاز والمسجد الأقصى في القدس (الذي باركنا حوله، قرآن كريم) والنجف في العراق وغيرها. وهذا لا يعني أن يقف الإنسان المؤمن حيالها بروحه وقلبه وحسب، بل أن يحرك دوافعه وينطلق من موقع التجريد الذهني والعاطفة إلى موقع العمل حيث يموضِع ممارساته وسلوكاته بناء على شروط ما كُرِّس للبقعة المعنية من دور على أي مستوى إنساني كان. فالحج إلى الكعبة له شروطه العملية مثلاً، على المستوى العبادي والفكري والسياسي وغيره، وكذلك في ارتياد النجف.

ويبقى أن نشير إلى أنّ المؤمن الملتزم العارف، يختلف في موقعه ودوره عن المؤمن الساذج والجاهل.. فالمؤمن العالم الذي اتسع صدره

لآيات القرآن وسَبَرَغَوْرَ معارفها، يعرف في ضوئها كيف يختطّ مساره ويشق طريقه نحو ربه في معراج مضيء متكامل. الإمام علي بن أبي طالب قال: «سلوني قبل أن تفقدوني، فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض»(*). وحسب قول الرسول: فإن تفكير ساعة خير من عبادة سنة. وحسب الإمام الباقر: «عالم ينتفع بعلمه، خيرٌ من سبعين ألف عابد».

المؤمن العارف الملتزم لا يسوّق الأخبار الخرافية أو الأفكار الرخيصة، ولا يضيع في متاهات الأساطير، بل يسلط عقله عليها ممحّصاً ومنقباً حتى يقع على حقيقة الأمور. أما الجاهل فهو سريع الإعتناق والترويج للأخبار المسوَّقة بدون رعاية ويتقبلها كما لو كانت حقائق ومسلّمات.

فزائرو النجف من مثل هؤلاء، تسيطر عليهم مناخات روحية وعاطفية وأجواء نفسية يضيق عنها فكرهم البسيط حيث يترسخ عندهم أنهم أصبحوا في منجاة من المغرم والمأثم وكل ما اقترفته أيديهم خلال فترة عمرهم الدنيوي. هؤلاء وأمثالهم الذين يحجّون إلى بيت الله الحرام (الكعبة)، ينطبق عليهم قول أحد الأئمة حينما سئل عن الحجيج: «والله ما حججت إلا أنا وناقتي ورجل من أهل البصرة»(**).

ولكن يمكننا القول بأن النجف كانت أداة توحيد، إن على مستوى السذّج من المؤمنين، أم على مستوى العلماء والمثقفين وطلبة العلم الديني، وضريح الإمام في النجف هو للكبير والصغير، للغني والفقير،

(*) ستتصدى لهذه الأقوال في القسم التربوي.

(**) عباس الموسوي، في رحاب الصحيفة السجادية، دار المرتضى، بيروت ١٩٩١م، ص٣٣.

ولكل طبقات المسلمين كما أن مقبرة «وادي السلام» تضم في تربتها من جميع الأجناس والطبقات والألوان، أي يتساوى عند المشهد العلوي وفي مقبرة النجف، كافة شرائح الناس. هذا علاوة على مردودات الزيارة، مما يوضع في صندوق المشهد ومما يوزع على العاملين هناك ومما يبعث حركة اقتصادية في المجتمع، وعلاوة على تكاليف الدفن في المقبرة من ثمن الأرض والعاملين فيها والقارئين على الأموات. فالعائد الاقتصادي، يأتي نتيجة للعائد الاعتقادي والكل ينصهر في عملية توحيد تستهدف رضا الله والنجاة من سخطه وغضبه في المقام الأول، إلا أنها تمتد كذلك لتتحول مكوّناً جوهرياً في حركة المجتمع النجفي، بكل جوانبه القدسية والدنيوية ـ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية.

ويمكننا أن نستخلص أنه منذ سنة ٤٠هـ، أي في العام الذي دُفن فيه الإمام علي في ثرى النجف، أخذ «القدسي» الأسطوري يتموضع على أرض الواقع الاجتماعي ويتخذ أشكالاً ومظاهر اجتماعية على المستوى الفكري أولاً، ثم سنة ١٧٠هـ على المستوى الاجتماعي الروحي والمادي إلى جانب الفكري، ولكن رويداً رويداً في سياق التاريخ الإسلامي، حتى استوت المرجعية الدينية في النجف مستوفية شروط المؤسسة العلمية سنة ٤٤٨هـ. وبذلك نفضت النجف عنها فعلاً كل رواسب وآثار الأسطورة، وتجلّت بؤرة قيادة فاعلة مما جذب إليها شيعة كل أمصار العالم الذين كانوا يزدلفون (من استطاع سبيلاً)، زائرين مستبركين أو متعلمين، أو مستشرقين باحثين.

لقد مرّت النجف بأدوار، سوف نتصدى لها لاحقاً، شكلت قفزات نوعية على كافة المستويات حتى استوت في بدايات القرن العشرين قائدة رائدة، تخطت حدود الكيانية، تتطاول إليها الأعناق، أعناق كل المسلمين من سلاطين وأمراء ومصلحين ومفكرين وعامة. لقد قدمت

نفسها في بداية هذا القرن مرجعية لكافة المسلمين والاستجابة السريعة لكل دعوة مستصرخة ومستغيثة بحدود ما تسمح بذلك إمكانياتها دون تلكؤ وبكل شعور بمسؤولية الدفاع ووجوبه عن حرمة وحقوق وحدود كل قطر إسلامي في جميع أنحاء الديار الإسلامية، إنْ بالفتوى الشرعية أو الإمداد المادي أو البشري (كما سوف نبلور ذلك لاحقاً).

أما بخصوص المردود الاقتصادي الذي ينتج عن الزيارة للمقدسات في النجف والدفن في مقبرتها، فذلك ما سوف ندرسه عند تصدينا لموارد النجف المالية. وسنتطرق في الفصل اللاحق إلى دراسة أنتروبولوجية لنشأة النجف ـ الحوزة، والنجف المدينة، وإلى المرور السريع بالأحداث والوقائع التاريخية التي شهدتها حتى بداية القرن العشرين.

الفصل الرابع

□ تمهيد:

١ ـ دراسة أنتروبولوجية لنشأة النجف ـ الحوزة والنجف المدينة

٢ ـ وقائع تاريخية شهدتها النجف قبل القرن العشرين

تمهيد

لم يعدّ من شكّ ـ حسبما ثبت لدينا ـ ومن الوجهة التاريخية وبالأدلة الوثائقية أنّ جثمان الإمام علي بن أبي طالب (ع)، دُفن في النجف وفي الغريّ وبين ذكوات ثلاث بيضاء وذلك سنة ٤٠ للهجرة. إلا أنه وامتداداً للوظيفة ـ الأصل، ولاستكمال أنتروبولوجية النجف، فإن الإشكالية المطروحة هنا تدور حول أسبقية الجامعة على المدينة أو المدينة على الجامعة.

من المؤرخين مَنْ زعم بأن النجف المعهد أو الجامعة لم يكن لها شأن قبل دخول أحد العلماء الأفذاذ إلى النجف وتعاطيه التدريس وإلقاء أماليه في المشهد العلوي في منتصف القرن الخامس الهجري.

وآخرون زعموا أنّ النجف ـ المعهد أو الجامعة كان أسبق من النجف ـ المدينة في النشوء والظهور حيث أنه أبصر الحياة والنور منذ دفن الإمام علي سنة أربعين للهجرة، وسوف نتصدّى لهذه الأسئلة والادعاءات المتبادلة لمقاضاتها ومناقشتها بحدود الإمكان ووضع أبرزها في ميزان أدلة العقل والتاريخ لتثبيت أرجحها والأخذ بأكثرها صدقية وموضوعية.

١

دراسة أنتروبولوجية لنشأة النجف ــ الحوزة، والنجف المدينة

أولاً: النجف: الجامعة الدينية:

إختلف العلماء والمؤرخون حول تاريخ نشأة الجامعة الدينية في النجف وحول مؤسسها. فمنهم من عزا أمر تأسيسها إلى «الشيخ أبي جعفر الطوسي (شيخ الطائفة) منهم السيد الصدر العاملي، والشيخ آغا بزرك ومؤلف كتاب «ماضي النجف وحاضرها»، ومنهم من أرجع تأسيسها إلى الشيخ المفيد المتوفى عام ٤٣١هـ (وهو أستاذ الطوسي)، وبعضهم احتمل أن تأسيس الجامعة يعود إلى الدولة الشيعية الصفوية في العراق، في القرن العاشر الهجري»[١]. وأرجع البعض الآخر «تأسيس الجامعة النجفية إلى عهد الإمام علي الذي هو أول مَنْ شيّد ركنها الأساسي ووضع حجرها الذهبي»[٢].

وتحت عنوان «مدرسة علوية» يعتبر الشيخ شمس الدين أن متابعة

---

(١) الشيخ محمد رضا شمس الدين، حديث الجامعة النجفية، النجف، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ص٥.

(٢) الشيخ محسن شرارة، جامعة النجف (مقال منشور في مجلة العرفان جزء ١٦).

التدريس بجوار مرقد الإمام عليّ منذ دفنه في النجف هي امتداد لمدرسة عليّ (ع) ولتدريسه في جامع الكوفة. وأبناؤه وأحفاده ومريدوه هم الذين كانوا يُحيْون هذا التواصل ويُجسّدون منهجه ومساره. ثم يقول: «يظهر أن الكوفة، منذ تولّي الإمام عليّ الخلافة معروفة بالعلوية والتشيّع. وقد دخلها الإمام عليّ (ع) بعد وقعة الجمل ونزل أول ما نزل في جامع الكوفة ـ لا في القصور كالكثير من الولاة ـ فأخذه مصلّى له ومعبداً ومدرسة يدرّس ويخطب ويقضي فيه بين الناس. وقد تخرج من هذه المدرسة العلوية الكبرى أمثال أبي الأسود الدؤلي وعبدالله بن عباس، حبر الأمة، الذي يقول.. بقيت ليلة كاملة مع أبي الحسن عليّ (ع) وهو يشرح لي: «بسم الله الرحمن الرحيم... وقام بعد عليّ أمير المؤمنين (ع) في التعهد بمدرسته العلوية أولاده وأحفاده (ع) حتى جاء دور الإمام الصادق (ع)، وقد فسح له الزمان فرصة استطاع فيها أن يدرّس ويحاضر ويفيد أكثر من غيره من الأئمة (ع)... ويقول الحسن بن عليّ البجلي [إني أدركت في هذا المسجد، يعني مسجد الكوفة، تسعماية شيخ، كل يقول حدثني جعفر بن محمد الصادق (ع).. وهذا القول الذي نحصل منه أنّ هؤلاء التلاميذ لا بدّ أنهم كانوا يترددون على قبر عليّ (ع) بعد وفاته، ويبقون عنده أياماً وليالي يدرسون ويتذاكرون ويدرسون عنده..][1].

ثم يشير إلى أن الكوفة كانت عاصمة شيعة عليّ وأنصاره، ومريديه ومركز محبيه. وهؤلاء، ووفاء لعلي في مماته لا بدّ أنهم كانوا يرعون قبره ويحيطونه بالعناية والحرص خوفاً من نبشه والتمثيل به من قبل المبغضين والحاقدين وخشية عليه من الدرس والضياع.

ومن هؤلاء المحبين والموالين: الأمراء وذوو السلطان والقوة.

---

(١) الشيخ رضا شمس الدين مرجع سابق، ص٨ ـ ٩.

«فيتضح من ذلك، قدم الدراسة في النجف وقِدَم المجاورة فيها التي صاحبتها الدراسة العلمية»[1].

ثم يقدم لنا الشيخ شمس الدين معطى تاريخياً آخر فيقول: «ومما يدل على أن الدراسة كانت مصاحبة للمجاورة، ما حدثنا به التاريخ أنّ محمد بن زيد العلوي الداعي الصغير، صاحب طبرستان المتوفى سنة ٢٨٧هـ، بنى في النجف الأشرف قبة وحائطاً وحصناً فيه سبعون طاقاً. فهذه الإطاقات في هذه البنية هي كالزوايا في البناية الأولى التي أنشئت على عهد البويهيين ـ كما عبّر عنها ابن بطوطة ـ وهذه الزوايا وتلك الإطاقات هي كالغرف والأواوين الموجودة اليوم التي هي كمدرسة تصلح لسكنى الطلاب ومركز دراستهم»[2].

ويقول جعفر الخليلي: «تشرفت النجف بمرقد مثال العلم والمعرفة الإمام أمير المؤمنين عليّ (ع)... وكان الحريّ بهذه المدينة المقدسة أن تصبح بعد زمان محطاً لأنظار العالم الإسلامي يهاجر إليها المئات من طلاب الفضيلة للتفقه والاشتغال العلمي... وتكون يوماً ما مقراً للإفتاء والتقليد ومركزاً للمرجعية الكبرى التي تدير شؤون الشيعة في العالم الإسلامي. وبرزت النجف الأشرف على مسرح التاريخ كجامعة علمية دينية لها جذورها القديمة ولها تراثها الأصيل الخاص..»[3].

ثم يتابع الخليلي قائلاً: «يدور على الشفاه: ماذا كانت النجف الأشرف قبل هجرة الشيخ الطوسي إليها من الناحية العلمية؟».

---

(١) المرجع نفسه ص١٠.

(٢) المرجع نفسه ص١٠.

(٣) جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة (قسم النجف) ط١ دار التعارف ـ بغداد (١٩٦٦م) ص٩.

ويبدو هنا اتجاهان:

أحدهما: يذهب إلى وجود حركة علمية في هذه المدينة المقدسة.

وثانيهما: إن النجف كانت قاحلة علمياً ـ وعند هجرة الشيخ الطوسي إليها أوجد فيها حركة علمية. وعند استعراضنا لمثبتات الذاهبين إلى القول بوجود حركة علمية قبل الشيخ الطوسي نراها تتلخص بما يلي:

١ ـ أورد السيد ابن طاووس ـ وهو من المختصين بتاريخ النجف ـ بأن عضد الدولة زارا المشهد العلوي الطاهر عام ٣٧١هـ وتصدّق وأعطى العاملين فيه على إختلاف طبقاتهم وكان نصيب الفقراء والفقهاء ثلاثة آلاف درهم.

٢ ـ صدور إجازات علمية من النجف الأشرف قبل ورود الشيخ الطوسي إليها.

٣ ـ ورد ذكر لبعض البيوت العلمية التي لمعت في النجف في القرن الرابع ـ الخامس كآل شهريار(*) وآل الطحال(**) وغيرهما، وقد جمعت هذه البيوت بين الفضيلة وخدمة الروضة الحيدرية.

٤ ـ النقابة في النجف: وهذا المركز أقرب إلى الروحي من غيره، ولقد ذكرت الكتب أن عدداً من الأعلام تولوا نقابة المشهد. منهم السيد

(*) آل شهريار: من الأسر العلمية، البعيدة الذكر القديمة العهد خدمت العلم والدين والمرقد العلوي عُرفت بالنجف في القرن الرابع واشتهرت بالقرن الخامس وامتد بقاؤها إلى أواخر القرن السادس الهجري. (ماضي النجف وحاضرها).

(**) آل الطحال: أسرة علمية قديمة عرفت بالقرن الرابع في النجف وبقيت حتى أواخر السادس الهجري من خدم الحضرة العلوية، تُنسب إلى المقداد بن الأسود الكندي، (ماضي النجف وحاضرها ص٤٢٣ جزء ٢).

شريف الدين محمد المعروف بابن السدرة أقام في النجف عام ٣٠٨هـ حتى توفي فيه، وكذلك ناصر الدين مطهر بن رضي الدين محمد بن الحسين، وقد تولى نقابة المشهدين العلوي والحسيني بالإضافة إلى الكوفة أشهراً.

٥ ـ علماء نُسبوا إلى النجف قبل عهد الشيخ الطوسي، منهم:

أ ـ أحمد بن عبدالله الغروي، يروي عن أبان بن عثمان من أصحاب الإمام الصادق.

ب ـ شرف الدين بن علي النجفي، وصفه الشيخ الطوسي بقوله: «كان صالحاً فاضلاً».

ج ـ عبدالله بن أحمد بن شهريار أبو طاهر: كان معاصراً للشيخ المفيد، يروي عنه أبو جعفر محمد بن جرير الطبري والنجاشي في كتاب الإمامة.

د ـ أحمد بن شهريار: أبو نصر الخازن للحضرة الغروية، كان من رجال العلم وحملة الحديث، معاصراً للشيخ الطوسي.

هذه هي أهم مقومات الذاهبين إلى القول بأن الهيئة العلمية في النجف كانت قبل هجرة الشيخ الطوسي. ومن هذه المقومات أنسابت الأفكار في التحديد التاريخي لتأسيس الجامعة النجفية وتكاد تنحصر في إتجاهين:

الأول: إنها تأسست على يد الشيخ المفيد(*) ـ أستاذ الشيخ الطوسي.

(*) الشيخ المفيد: هو محمد بن محمد بن النعمان بن عبدالسلام وصف «الشيخ مشايخ الإمامية» (٣٣٨ ـ ٤١٣هـ).

الثاني: «أنّ تأسيس الجامعة ينتهي إلى أبعد من هذا، فهناك من يعتقد أن النجف في واقعها امتداد لمعهد الكوفة العلمي الذي شيد أركانه الإمام عليّ (ع) وبلغ أوجّه في عهد الإمام جعفر الصادق (ع)[1].

وكذلك يرى مصطفى جواد: «بأن في النجف أعلاماً بثوا العلم قبل الشيخ الطوسي، ويصعب التصديق، بأن الشيخ أول من جعل النجف مركزاً علمياً. . .

وكيفما كان، فوجود بعض الأعلام لم ينهض دليلاً على حركة علمية في النجف قبل هجرة الشيخ الطوسي»[2].

وجاء في «النجف في المراجع الغربية»: «كانت النجف ولم تزل، منذ أنْ قبَرَت في ترابها الذكي رفات الإمام أبي الحسن الطاهرة، من المراكز الدينية المقدسة التي ترنو إليها أبصار المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها ويقصدها الزوار من كل حدب وصوب. . . وإنما كان يزورها بين حين وآخر أناس من غير المسلمين ممن كانت تدفعهم إلى شدّ الرحال في البلاد والتطويح في الآفاق عوامل شتى منها: السياحة وحب الإستطلاع أو الدراسة والتتبع. . .»[3].

وتعتبر سعاد محمد أن تاريخ النجف السياسي في العصر الإسلامي «يكاد يقف عند سنة ٤٠هـ وهي السنة التي قتل فيها الإمام عليّ وسعدت باختيارها مرقداً له، إذ أصبحت الأحداث تدور كلها حول الوافدين لزيارة القبر من أهله وشيعته»[4].

---

(١) جعفر الخليلي، مرجع سابق، ص١٣.
(٢) المرجع نفسه ص٢٢.
(٣) جعفر الخياط، مرجع سابق، ص١٩٣.
(٤) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١١٠.

فالنتائج التي يمكننا استخلاصها من تلك الشواهد التاريخية المطروحة أنَّ الدراسة العلمية الدينية حول مرقد الإمام عليّ قبل أن تقوم حوله أو عليه عمارة ما لم تكن دراسة ممنهجة منظمة وبفصول متلاحقة، بل ربما كانت تتم في الطريق إليه أو وله عرَضَاً ومصادفة وليس عن سابق قصد وتصميم.

ثانياً: النجف ـــ المدينة:

أثناء حديثنا عن العمارة على مرقد الإمام عليّ وحوله مرّ معنا أن داود بن علي العباسي المتوفى سنة ١٣٣هـ وضع عليه صندوقاً حديدياً عفى وطمس أثره، ولم يكن هذا الصندوق ليُعتبر من بين العمارات التي شيدت فيما بعد عليه. «واعتبر الدارسون والبلدانيون والبحاثة أول عمارة شيدت عليه هي تلك التي شيّدها هارون الرشيد سنة ١٧٠ للهجرة. حيث توافد الناس إليه زرافات ووحداناً ومن كل فجّ عميق زائرين مستبركين ومقيمين أيضاً حيث تكونت حول القبر الشريف قرية اتسعت شيئاً فشيئاً حتى أصبحت مدينة عامرة تميّزت باسم النجف الأشرف»[(١)].

ويؤيد حسين علي محفوظ هذا الرأي بقوله: «النجف أرض عربية قديمة كانت مصيداً أو متنزهاً للمناذرة، وبعد انقراض تلك الدولة ودخول المسلمين في العراق ودفن الإمام عليّ (ع) فيها، ابتدأ عمرانها على عهد الرشيد إثر معجزة ظهرت له، فأقام قبة بيضاء على القبر الشريف بعد أن كان مخفياً اتّقاءً له من تعرُّضِ الخوارج»[(٢)].

أما الشيخ علي الشرقي، فإنه بعد إعمال روية ودرسة وملاحظة

---

(١) حسن نصرالله، النجف ألق المعرفة، مجلة الغدير عدد ٦ ص٧٩، أيار ١٩٨١م.

(٢) حسين محفوظ، مرجع سابق، ص١٨٣.

يتساءل: «فمتى بدأ السكن الدائم ليكون أساساً في نشوء المدينة؟»[1].

ويجيب هو نفسه عن تساؤله: «هناك عامل مهم في نشوء البلدة، هو ظهور قبر الإمام عليّ وقيام العمارة عليه: «وظهور القبر كان لأول مرة أيام الإمام الصادق (ع) وبأمر منه. ففي رواية صفوان يقول بعد أن دلَّهم الإمام الصادق (ع) على موضع القبر الشريف قلت: يا سيدي أتأذن لي أن أخبر أصحابنا من أهل الكوفة؟ قال: نعم. وأعطاني الدراهم وأصلحت القبر. ثم عفي القبر بسبب السيول الجارفة، وبقي معفى حتى أيام داود بن علي العباسي المتوفَّى سنة ١٣٣هـ ٧٥٠م. حيث أصلحه وعمل عليه صندوقاً. ثم عفى القبر الشريف مرة ثانية حتى أيام هارون الرشيد العباسي حيث بنى القبر الشريف، وشاد عليه قبة، في سنة ١٧٠هـ ٧٨٦»[2].

ولم يكن رأي سعاد محمد ماهر، ليختلف مع ما سبق من الآراء حول نشأة العمران في النجف، في الواقع العملي، وهي تؤكد «على أن أهمية النجف كمدينة بدأت تظهر عندما ظهر القبر الشريف بعد إخفائه زمناً ليس بالقصير. فنشأت العمارة والمباني حول المرقد الشريف سنة ١٧٠هـ، وقطن بالنجف بعض العلويين والخاصة من الشيعة. ثم أخذت رقعة المدينة تزداد وتتسع بازدياد عمائرها وتلاحق مبانيها، كما أخذت بنصيب وافر من العمران، فلم ينقض القرن الرابع الهجري إلا وكان في النجف من السادة العلويين ألف وتسعمائة»[3]. . . «وهذا بخلاف أتباعهم وشيعتهم. وفي عهد الجلائريين والإيلخانيين الشيعة، بلغت النجف درجة

---

(١) الشيخ علي الشرقي، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) المرجع نفسه ص١٨ (عن عبدالهادي الفضلي، دليل النجف الأشرف ص٢٣).

(٣) سعاد محمد مرجع سابق، ص١١٠.

عظيمة من التقدم والازدهار حضارياً واقتصادياً في القرنين السابع والثامن الهجري، فقد أنفقوا الأرزاق والإعاشة على من حلّ بها كما فعل قبلهم البويهيون في القرن الرابع الهجري. فهم الذين قاموا بأول عمارة كبيرة للمرقد الشريف وشيّدوا بإزائه المساجد والدور لمن جاوروا النجف ووصلوهم بالأموال الكثيرة والصلات الثمينة وأحاطوها بالأمن والاستقرار ونظروا لأهلها بعين التبجيل والاحترام»[١].

وتضيف محمد: «... ثم توالت على النجف بعد ذلك أدوار مختلفة وحالات متباينة من حيث كثرة السكان وقلتهم وحركة الهجرة إليها ووقوفها والمجاورة بها وامتناعها. ففي القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، وقعت عدة حروب طاحنة بين الصفويين والعثمانيين فعطلت البلدة المقدسة وذهبت نضارتها وكادت تكون نسياً منسياً، ولكنها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين عادت إلى حالتها الأولى بل زادت عليها من حيث التقدم والعمران...».

وإسترجاعاً لما سبق من الآراء حول أسبقية النجف ـ المعهد أو الجامعة ـ والنجف المدينة تبرز لدينا أسبقية النجف الجامعة على النجف المدينة التي لم تلحظ فيها معالم العمران وبداياته إلا ابتداء من سنة ١٧٠ للهجرة. بينما برزت بدايات وملامح النجف الجامعة ابتداء من سنة ٤٠هـ، ولكنها أخذت أهميتها الفعلية العلمية منذ ١٧٠ للهجرة. والجدير بالملاحظة هو تلك العلاقة العضوية بين الإثنين أو التلاحم الوثيق بينهما الذي بدأ منذ دفن الإمام علي في ثراها حتى غدتا بمثابة روح وجسد. فالمرقد العلوي ـ كما لمسنا ـ كان سبباً يكاد يكون وحيداً في أساس نشوء العمران فوق أرض النجف واتساعه وازدهاره، كما أنه، وبما

---

(١) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١١٠.

توالى من عمارات على القبر ـ مرّ ذكرها ـ صالحة للتدريس والدراسة جعل من النجف مقصداً للعلماء ولطلبة العلم من كل مكان، كما استقرت فيها، بالتالي، المرجعية الدينية الشيعية مما أضاف إلى هالتها القدسية، هالة شرعية، هذا من جهة، ثم إن نشوء العمران في النجف كان سبباً جوهرياً وأساسياً في ازدهار العلم في المشهد العلوي وغيره من المدارس نظراً لتوفر السكنى وكل أسباب العيش من الضروريات والكماليات للقاصدين، طلبة وأساتذة. كما أن النجف المدينة كانت وما زالت الحارس الأمين للجامعة بجميع مرتكزاتها حيث ذبّت عنها وصدّت الكثير من العاديات وذادت عنها أيدي العبث والتخريب، وكانت الذراع القوية التي تساند جميع حركات التحرر الإسلامية، عندما ترى المرجعية وجوب وضرورة ذلك، من جهة ثانية. وهكذا فإننا نرى أنّ النجف المدينة والنجف الجامعة غدت كل منهما سبباً للأخرى، كما شكلت نتيجة رغم اختلاف آراء المؤرخين حول أسبقية الواحدة على الثانية.

ومهما اختلفت آراء المؤرخين حول أسبقية النجف المدينة على النجف الجامعة الدينية، أو الجامعة على المدينة، فإننا نلحظ في الوقت الحاضر أن كلمة «النجف» أصبحت تعني شيئين اثنين، تعني مدينة كاملة، وتعني في آن معاً معهداً جامعياً، ولتداخل المدينة في المعهد والمعهد في المدينة صارت الكلمة تدل عليهما كليهما معاً. ومن هنا صار لزاماً على الدارسين أنْ لا يفصلوا أحدهما عن الآخر وأن يتحدثوا عن الأول حين يتحدثون عن الثاني لترابط حياتهما ترابطاً تاماً وانسجامهما انسجاماً كاملاً»[1].

ولقد مرّت جامعة النجف والمدينة كلتاهما بأدوار، وشهدتا

---

(١) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ ص٣٢٨ بيروت ـ ١٩٧٥م.

تطورات مهمة وملحوظة كان لها انعكاسات عليهما وربما على غيرهما محلياً أو عالمياً، كما سوف نرى ولدى دراستنا لما طرأ على المدينة من ظروف اجتماعية وسياسية وللأدوار العلمية التي مرت بها الجامعة النجفية الدينية وإنعكاساتها على الأرض.

وكان ما يعني المدينة يعني الجامعة، والعكس صحيح، وهذا ما سوف نلحظه في مسار النجف التاريخي والاجتماعي وما طرأ عليها من عوادٍ تصدّى لها العامة وراء علماء النجف بقيادة المرجعية الدينية العليا.



وقائع تاريخية شهدتها النجف
قبل القرن العشرين

من الأحداث والوقائع الوجيهة الملمة بالنجف مع بدايات الفتوحات الإسلامية، أنّ النجف كانت مسرحاً وميداناً للوقائع الحربية والفتوحات الإسلامية التي دارت رحاها في العراق. فبالقرب منها وقعت المعركة الفاصلة في تاريخ الدولة الإسلامية، معركة القادسية في آخر عام ١٦هـ وتقع القادسية بين الكوفة والعذيب، وقد انتصر المسلمون في تلك الموقعة المشهورة، إنتصاراً عظيماً.

ولقد فتح السواد الأعظم من العراق بعد تلك المعركة، وكانت النجف من جملة من خضع للحكم الإسلامي وانضوت تحت لوائه.

أما تاريخ النجف.. في العصر الإسلامي، فيكاد يقف عند سنة ٤٠هـ وهي السنة التي دُفن فيها الإمام عليّ، إذ أصبحت الأحداث تدور كلها حول الوافدين لزيارة القبر من أهله وشيعته، ونكتفي بتسجيل أهم الأحداث تجنباً للإطالة:

ـ «كانت زيارة عضد الدولة للمشهدين الشريفين الطاهرين الغروي والحائري في شهر جمادي الأول في سنة ٣٧١هـ. . وتوجه إلى المشهد الغروي يوم الإثنين ثاني يوم وروده وزار الحرم الشريف وطرح في الصندوق دراهم فأصاب كل واحد منهم واحد وعشرون درهماً، وكان عدد العلويين ألفاً وسبعمائة إسم، وفرّق على المجاورين وغيرهم خمسماية ألف درهم، وعلى المترددين خمسماية ألف درهم، وعلى الناحية ألف درهم وعلى الفقهاء والفقراء ثلاثة آلاف درهم وعلى المرتبين من الخازن والبواب. . .»[(١)].

ـ سنة ٤٧٩هـ يمّم السلطان أبو الفتح، ملكشاه السلجوقي إلى مشهد علي (ع) فأطلق لمن فيه ثلاثمائة دينار، وتقدم باستخراج نهر من الفرات يطرح الماء إلى النجف، فبدأ فيه وعمل له الطاهر نقيب العلويين المقيم هناك سماطاً كبيراً»[(٢)].

ـ تيمورلنك فتح بغداد سنة ٨٠٣هـ. . «زار مشهد الإمام موسى الكاظم(رض) ومضى إلى النجف فزار مشهد عليّ. .»[(٣)].

ـ الشاه إسماعيل الصفوي والنجف (٩١٤هـ ـ ١٥٠٧م).

«وفي سنة ٩١٤هـ/ ١٥٠٧م. إستولى الشاه إسماعيل الصفوي على بغداد فأصبح العراق معظمه خاضعاً لإيران. . . ودخول العراق في حوزة العرش الشيعي الجديد جاء بالشاه مسرعاً لزيارة العتبات المقدسة في الفرات، فزار النجف وأصلح نهراً من الأنهر بقربها فسماه بأسمه. ولا شكّ أنه يقصد بهذا ما كان يعرف يومذاك بنهر الشاه، وهو النهر الذي

---

(١) حسين محفوظ، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٢) المرجع نفسه ص١٤١.

(٣) حسين محفوظ، مرجع سابق، ص١٥٧.

أمر الشاه إسماعيل بحفره من الفرات وإيصال مائه بقناة خاصة تمتد تحت سطح الأرض إلى النجف لارتفاع موقعها عن مستوى الفرات. ثم يضيف لونكريك قوله، إن السنين المنحصرة ما بين زيارة الشاه إسماعيل ووفاته في ١٥٢٤م. كانت تأثيرات العتبات المقدسة القوية خلالها تؤيد الحكم الجديد، فتقاطر التجار الإيرانيون على بغداد وجذب نفوذ الصفويين الديني حتى العشائر النهرية المتمردة إليهم»[1].

وفي أواخر ٩٤١هـ/ ١٥٣٤م، استطاع السلطان سليمان القانوني أنْ يسترد العراق من الإيرانيين ويعمل على إصلاح الأحوال فيه، فزار كربلاء والنجف قبل عودته إلى إستانبول. ويقول المستر لونكريك في هذا الشأن أنّ السلطان سليمان اهتم اهتماماً خاصاً بزيارة العتبات المقدسة في الفرات الأوسط، وتقصد أنّ يفعل فيها أكثر مما فعله الشاه الصفوي من الخيرات. ولذلك أصلح جدول الحسينية في كربلاء ووسعه، ثم زار قبر الإمام علي في النجف ورجع إلى بغداد. وهذه بلا شكّ الزيارة التي تقول بعض الروايات فيها أنّ رجلاً من رجال حاشيته الكبار حينما شاهد القبة المباركة من بعيد ترجّل عن فرسه، وحينما سأله السلطان عن السبب أجابه بأنه ترجّل إجلالاً لخليفة من الخلفاء الراشدين الأربعة. فما كان من السلطان إلّا أن ترجّل هو أيضاً بعد أنْ تردد في ذلك واستحضار ذلك واستخار القرآن الكريم، فإذا به يلاحظ في الصفحة التي فتحها الآية الكريمة: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾. وتروى هذه الرواية عن السلطان مراد كذلك حينما زار النجف الأشرف»[2].

ـ سنة ١٦٢٥م، كان أول اصطدام للقوات العثمانية مع جيش

---

(١) جعفر الخياط، مرجع سابق، ص١٩٩.

(٢) الخياط، مرجع سابق، ص٢٠٩.

الصفويين في موسم من مواسم زيارة النجف «وقد أعقبت ذلك وقائع واشتباكات كثيرة إشترك في بعضها الشاه عباس بنفسه، فآلت إلى فشل الحملة التركية في مهمتها. وكانت قد تخللت ذلك كله آتصالات عدة بين الفريقين المتناحرين للوصول إلى حل نهائي للنزاع المرير، فكانت النجف من أهم مواضيع البحث والمناقشة في هذه المفاوضات. فيذكر لونكريك عن المفاوضات النهائية قوله: «. . . وبعد مضي أسبوعين آقترح الشاه عوداً على بدء الدخول في مفاوضات. فبعث حافظ أحمد رئيس مرافقيه وجماعة من الضباط الآخرين إلى المعسكر الإيراني، ثم عادوا مع سفير الشاه فجدد الإيراني ادّعاءه ببغداد، وفي جلسة متأخرة جلسوها قبل إبقاء بغداد على الترك إذا ما أعطي النجف في مكانها. فكان جواب الوزير العثماني «إن كل حجر من النجف يعادل عنده ألف إنسان، وما بغداد إلا حماها» ولم يجد بحث التوافق نفعاً في تقريب وجهات النظر. .» وهكذا بقيت بغداد، والعتبات المقدسة، بأيدي الإيرانيين حتى يتسنى للسلطان مراد الرابع أن يفتحها بنفسها ويتقبل خضوعها في يوم عيد الميلاد من سنة ١٦٣٨ على حدّ قول (لونكريك)[(١)].

ـ السلطان مراد والنجف (١٠٣٧هـ ـ ١٦٢٨م) حين فتح السلطان مراد بغداد «كتب أماناً لسكان النجف.. وفي ٩٤١هـ رحلف من بغداد لزيارة الإمامين علي والحسين (ع)»[(٢)].

وفي أواخر منتصف القرن الثامن عشر، اصطدم نادر شاه مع الدولة العثمانية، وقد جرت اصطدامات متكررة بينهما «ما بين سنة

---

(١) المرجع نفسه ص٢٠٩.
(٢) المرجع نفسه ص٢١٢.

(١٧٣١هـ/ ١٧٤٦م)... وحاصر بغداد والموصل حصارات طويلة مخيفة.. وكان يعقب ذلك الاصطدامات والحروب كلها مفاوضات ومطاليب كانت تدور معظمها حول حدود المشتركة بين البلدين من جهة وحول الاستيلاء على النجف وكربلاء والاعتراف بالمذهب الجعفري مذهباً خامساً من جهة أخرى..

وحينما عاد نادر شاه مرة أخرى إلى العراق وحاصر الموصل في سنة ١٧٤٣م. لم يستطع الاستيلاء عليها بعد أن قصفها وحاصرها مدة تناهز الأربعين يوماً، ولذلك اضطر لعقد الصلح مع واليها (الحاج حسين باشا الجليلي) بشروط خفيفة، ثم جرت حروب أخرى بين الشاه والأتراك في أرمينية وأذربيجان، فأحرز إنتصاراً جديداً عليهم في صيف (١٧٤٥م ـ ١١٥٨هـ) ويذكر (لونكريك) في هذا الشأن أنه أعقب هذا الإنتصار بشروط صلح لا تطاق. فقد طلب الاعتراف بالمذهب الجعفري، وتسليم كردستان والعراق بأجمعه ومن ضمنه العتبات المقدسة، ثم تنازل عن قسم من ذلك، لكنه أصرّ على المطالبة بالنجف وكربلاء. وكان نادر شاه قد بعث في سنة (١٧٤٠م ـ ١١٥٣هـ) بهدايا نفيسة إلى العتبات المقدسة في كربلاء والنجف وسامراء، وإلى مرقد الإمام الأعظم في بغداد. وقد أمر بتذهيب القبة والإيوان، والمآذن، في النجف سنة ١٧٤٢م، ولم ينته العمل فيها إلا في ١٧٤٣م، وهي السنة التي عقدت المناظرة فيها ـ المناظرة بين العلماء ـ ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة أن الترجمة الفرنسية (المطبوعة سنة ١٧٨٩م) لرحلة الرحالة الألماني (نيبور) فيها حاشية تنص على أنه ورد في (جهانكشاي نادري) لمحمد مهدي خان المنقول إلى الألمانية، بأن الشاه أنفق مبالغ طائلة على تغليف القبة بالذهب. وإن السور قد أمرت بترميمه الأمبراطورة (كوهر شاه بكم) فأنفق عليه مبلغ يناهز المئة ألف نادري. وأنها أهدت

مبخرة مرصعة بالأحجار الكريمة، وإناء من الذهب الخالص ليحرق فيه البخور في الروضة المقدسة[1]..

السلطان عبدالعزيز:

لاحظ هذا السلطان ضيق أحد أبواب المشهد العلوي وهو يحاول الدخول منه في إحدى زياراته، فأمر بتوسيعه سنة ١٢٧٩هـ «إذ إنّ فتحته المطلّة على الصحن تبلغ ٢٠٢٠م» ولقد سمي هذا الباب «بالباب السلطاني نسبة إلى السلطان عبدالعزيز العثماني»[2] وقد نقش تاريخ إنشاء هذا الباب على «القاشاني» في قصيدة جاء فيها:

عـبـدالـعـزيـز أعـز الله جـانـبـه　　　والـديـن حُـصِّـن فيه أيّ تـحـصـيـنِ
رأى على البعد ضيق الداخلين إلى　　　مثوى الإمام أبي الغرّ الـمـيـامـيـنِ
فـجـاء في فتح بابٍ أورثت سعةً　　　لزائري قبر باب العلم والدينِ»[3]

السلطان عبدالحميد الثاني ومسجد الرأس:

هذا المسجد رُمّم في عهد السلطان عبدالحميد الثاني وبأمر منه. وقد سُمّي كذلك لأنه «وكما هو الواقع أنه بني إلى جانب رأس الإمام عليّ»[4].

وفي عهده أيضاً سنة ١٣١٥هـ أُعيد تصليح أرض الصحن الشريف مرّة أخرى، كما أصلحت السراديب وأعيدت إلى ما هي عليه الآن ـ وقد أرّخ هذا الإصلاح في هذا البيت من الشعر:

وقد فرش السلطان ساحة حيدرٍ　　　فراشاً علا أرِّخْ لقد (فُرش العرشا)

---

(١) جعفر خياط، مرجع سابق، ص٢١٨ و٢٢٠.
(٢) جعفر خياط، مرجع سابق، ص٢١٢.
(٣) سعاد محمد، مرجع سابق، ص١٤٧.
(٤) المرجع نفسه ص١٥٤.

الفصل الخامس

الأدوار العلمية
التي مرَّت فيها جامعة النجف

الأدوار العلمية التي مرَّت بها النجف

الدور الأول: يعتبر جعفر الخليلي أنّ الدور الأول لجامعة النجف يبدأ بانتقال الشيخ الطوسي إلى النجف «حيث وجد في هذه التربة قابلية تامة للغرس والاستثمار»[1]. وعلى هذا الاعتبار فإن «أدوار الجامعة النجفية خلال مسيرتها العلمية... تكاد تدق أبواب الألف عام.. يمكننا أنْ نحصرها بثلاثة أدوار مهمة..»[2] وهذا يتناقض مع ما قدّمه لنا من طروحات وآراء سابقة. فهو بعد حصحصة وتمحيص لكل الآراء ـ التي قدمنا بعضاً منها في معرض دراستنا لأسبقية الجامعة على المدينة ـ نخلص إلى النتيجة التالية «بعد هذا كله فإنّا لا نستطيع أن نخفي كل هذا، كما لا نقبل كل ذلك، وإنما المرجح أنْ نذهب إلى حدّ وسط. وهو أن النجف قبل هجرة الشيخ الطوسي في عام ٤٤٩هـ، كانت فيها جذور علمية وتضم بعض رجالات الفضل والعلم، اتخذوا من النجف الأشرف بعد ظهور القبر فيه مقراً لهم... ويدعم رأينا هذا شيخنا آغا بزرك إذ يقول: إنني أذهب إلى القول بأن النجف كانت مأوى العلماء ونادياً للمعارف قبل هجرة الشيخ (الطوسي) إليها..»[3].

وكذلك يرى مصطفى جواد «بأن في النجف أعلاماً بثوا العلم قبل

---

(١) جعفر الخليلي، مرجع سابق، ص٣٨.

(٢) المرجع نفسه ص٣٦.

(٣) المرجع نفسه ص٢٢.

الطوسي ويصعب التصديق، بأن الشيخ أول من جعل النجف مركزاً علمياً[(١)]، وكان مرّ معنا ـ في هذا البحث ـ إنه جاء في «النجف في المراجع الغربية» كانت النجف... منذ أن قبرت في ترابها... رفات الإمام علي... وإنما كان يزورها بين حين وآخر أناس... تدفعهم إلى شدّ الرحال في البلاد... وحب الاستطلاع أو الدراسة والتتبع»[(٢)].

وعلى هذا لا يمكننا أن نساير الخليلي في اعتبار الدور الأول لجامعة النجف يبدأ مع الشيخ الطوسي «نسبة لوقوعه في التناقض من حيث قوله أيضاً»: «فالنجف الأشرف... وفيها تربة قابلة للنمو العلمي وذلك لوجود بعض الأعلام الذين سبقوا شيخنا الرائد (الطوسي) من اتّخاذ النجف مقراً لهم»[(٣)].

ونظراً لإجماع أكثرية الدارسين المعنيين بهذه المسألة والمؤكدين على إرجاع الدور الأول لعلي بن أبي طالب، لقد جاء في كتاب «النهاية» ثم إنني أذهب إلى القول بأن النجف كانت مأوى للعلماء ونادياً للمعارف قبل هجرة الشيخ إليها...»[(٤)].

وورد في كتاب «الغيبة»: «وبعد هجرة الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ إلى النجف الأشرف انتظم الوضع الدراسي فيها وتشكلت الحلقات..»[(٥)].

---

(١) المرجع نفسه ص٢٢.

(٢) جعفر الخياط، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٣) جعفر الخليلي، مرجع سابق، ص٣١.

(٤) آغا بزرك الطهراني، مقدمة ص و«الكتاب شيخ الطائفة محمد بن الحسن بن علي الطوسي»، النهاية دار الكتاب العربي ـ بيروت (١٩٨٠م ـ ١٤٠٠هـ).

(٥) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة ص٦، مكتبة الصادق ـ النجف الأشرف رمضان ١٣٨٥هـ.

ومن هنا أيضاً نستشف أن الدراسة في النجف كانت قائمة بشكل أو بآخر وبهجرة الشيخ الطوسي إليها مُنهجت الدراسة فيها ونُظمت ورُتّبت موادها ومواضيعها، وكما يبدو لنا أن الدور الأول للجامعة النجفية لم يبدأ مع هجرة الطوسي إليها وسوف نتبين ذلك في السطور القادمة.

ولقد روي عن لسان الشيخ محمد بن علي بابويه القمّي (الصدوق) أنه تلقّى بعضاً من علومه عن شيخه «علي بن الفضل الكوفي سمع منه سنة ٣٥٤هـ عند وروده إلى الكوفة وهو في طريقه إلى الحج، وكان سماعه بمشهد أمير المؤمنين»[١].

وحسبما جاء في صفحات سابقة نخلص إلى أنَّ مؤسس الدور الأول هو الإمام عليّ بن أبي طالب.

هذا الدور يُنسب إلى الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) الذي قدم الكوفة سنة ٣٦هـ، وقد دخلها بعد حرب الجمل ونزل في جامعها يدرس ويقضي بين الناس»[٢]، ومن تلامذته: عبدالله بن عباس وأبو الأسود الدؤلي. لقد تابع دوره بعد استشهاده أبناؤه وأحفاده وتلامذته في مساجد عامة أو خاصة وفي مؤسسات مختصة بالشيعة والموالين لأهل البيت كالدور والعتبات المقدسة والمنازل.

ثم إن المراد بالجامعة هنا، وفي هذا الدور ـ كما يبدو ـ ومعناها البسيط وهو الاجتماع للدرس والتحصيل العلمي والتوجيه حسب الطريقة والتوجهات والأهداف التربوية السائدة في ذلك العصر.

---

(١) محمد بحر العلوم، الدراسة وتاريخها في النجف ص١٢، دار التعارف بغداد ـ ١٩٦٦م (موسوعة العتبات المقدسة).

(٢) الشيخ رضا شمس الدين مرجع سابق، ص١٦.

والدور الأول يمتد حتى فترة انتقال شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي من بغداد إلى النجف سنة ٤٤٨هـ.

ومنذ إفشاء مكان القبر العلوي وإرشاد الأتباع إليه، أنشئت عليه وحوله عدة عمارات متوالية على فترات متلاحقة تقوم واحدة مكان الأخرى ولقد أتينا على ذكر العمارات وتواريخها وعلى وصف المشهد الذي استقرت عليه العمارة الحالية. والذي يجدر بنا لحظه هو استمرار عملية الدرس والتدريس في المشهد العلوي خلال هذا الدور على النحو الذي مر معنا.

وعلى كل حال، فإن الدور الأول بعد انكشاف سرّ المرقد العلوي وتوالي العمارات الآنفة الذكر، شهد حركة علمية تربوية دينية، وإن لم يكن على المستوى الجامعي وبالمعنى الذي نشهده اليوم، ولكنه عكس صور الماضي وربما كان تتويجاً للماضي بما تخلله من طرائق ومواد تدريس إلّا ما تميز ببعض الخصوصية في مواد التدريس وموضوعاته.

الدور الثاني: بدأ هذا الدور مع انتقال أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي الملقب «بشيخ الطائفة» سنة ٤٤٨هـ وقيل ٤٤٩هـ إلى النجف.

«والصورة التي تكتمل لدينا على هذا الأساس هي أنّ الشيخ الطوسي بهجرته إلى النجف انفصل عن حوزته العلمية الأساسية في بغداد، وأنشأ حوزة جديدة حوله في النجف، وتفرّغ في مهجره للبحث وتنمية العلم»[١].

ومن أسباب هجرة الطوسي من بغداد إلى النجف، عقب إثارة

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٣٤ ـ ٣٥ (اعتمدنا إدراج هذا الفصل لضرورة البحث).

القلاقل والفتن بين الشيعة والسنة، وقد اتّسع نطاقها بأمر طغرل بيك، أول ملوك السلاجقة، فإنه ورد بغداد في سنة ٤٤٧هـ، وشن على الشيعة حملة شعواء وأمر بإحراق مكتبة الشيعة. . . وكانت من دور العلم المهمة في بغداد. . . كانت كلها بخطوط الأئمة المعتبرة وأصولهم المحررة. . وتوسعت الفتنة حتى اتجهت إلى شيخ الطائفة وأصحابه فأحرقوا كتبه وكرسيّه الذي كان يجلس عليه للكلام»[١].

وجاء في كتاب «الغيبة» أن الطوسي بعد هجرته إلى النجف «انتظم الوضع الدراسي فيها وتشكلت الحلقات كما يظهر للقارىء الكريم عند مراجعته لكتاب (أمالي الشيخ الطوسي) الذي كان يمليه على تلامذته. . »[٢].

الدور الأول: الشيخ الطوسي إذاً، كان أول من فتح باب التدريس على طريقة الاجتهاد المتبعة اليوم في النجف. وأول من جمع من علماء النجف بين الحديث والفقه والأصول في مؤلفاته. وأول من أوجد هيئة علمية ذات حلقات ونظم خاصة تخالف ما كان عليه حال النجف قبله[٣]، لقد بدأ في هذا الدور عهد جديد يختلف عن سابقه وتنظيم وتأطير مواد التدريس. كما نحا بالتدريس «على طريقة الاجتهاد» نحواً جريئاً فأشاع في مفاصل الفكر الإسلامي قوة دفع كما أهاب بإعمال العقل الذي ركز عليه الإسلام والخروج إلى إستنباط الفروع من الأصول، دون أنْ يكون في ذلك مخالفة لنصوص الشرع الإسلامي وخروج على قواعده وأحكامه في إطاره العام.

---

(١) الطوسي، مرجع سابق (النهاية) ص، ج و د (آغا بزرك الطهراني، مقدمة).

(٢) الطوسي، مرجع سابق (الغيبة) ص٧ (آغا بزرك الطهراني، مقدمة).

(٣) الشيخ محمد رضا شمس الدين مرجع سابق، ص٢٥.

ومن هنا فقد عدّ هذا الدور عهداً جديداً، لا لأنه لم يكن قبله درس وتدريس أو لأنه لم يكن قبله أثر لما يسمى بالجامعة أو مركز للتدريس أو للعلم، بل لأنه كان «صاحب عهد جديد ودور فاضل ازدهر العلم في عصره»[1]، مما جعل من الجامعة النجفية محط توجهات وطموحات طلبة العلم الديني الإسلامي ـ الشيعي.

أسس الطوسي في النجف هيئة علمية كبرى وخرج على يده تلامذة كثيرون... وقد جاء في كتاب (اختبار الرجال) أنّ مؤلفه (الشيخ الطوسي) أملاه على تلامذته في المشهد الغروي[2].

مرت النجف بأدوار متفاوتة على جميع الصعد، كانت تتألق أحياناً وتخفت أحياناً أخرى، طبقاً للظروف المستجدة الملائمة وغير الملائمة من أمنية وسياسية واجتماعية وغيرها. وبعد وفاة هذا الأخير (أي الشيخ أبو علي الطوسي) حل مكانه إبنه محمد الطوسي الذي قال فيه العماد الطبري: «لو جازت على غير الأنبياء صلاة صليت عليه»[3].

واستمرت الدراسة في النجف، في المشهد العلوي (الغروي) ناشطة والحركة العلمية وقيدة حتى ظهور «المحقق الحلّي»[*].

نبغ هذا العالم واشتهر في بدايات القرن السابع الهجري فجذب إليه العلماء ورواد العلم من كل مكان ولا سيّما من النجف التي خبا بعض من زخم وهجها وصيتها العلميين، وضعفت مواصلتها من طلاب

---

(١) شمس الدين، مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) المرجع نفسه ص٢٥.

(٣) المرجع نفسه ص٢٦.

(*) المحقق الحلي: هو جعفر بن الحسن الحلي (نسبة إلى مدينة الحلة في العراق) ولد سنة ٦٠٢هـ وتوفي سنة ٦٧٦هـ.

العلم والعلماء الأفذاذ إلّا ما ندر، فأغلبية الهيئة العلمية الكفوءة انتقلت إلى الحلّة كما ارتادها طلبة العلم من كل مكان. ورغم هذا، فقد كان من طلبة النجف في الوقت نفسه العالم الشهير محمد الأسترابادي، صاحب كتاب «شرح الكافية»، واستمرت الحلّة على ما هي عليه من الإشعاع، حتى وفاة المحقق الحلّي.

الدور الثاني: ولكن الحركة العلمية عادت فاتَّقدت وبدأت تسترجع زخمها وديناميتها في النجف إبان حكم الجلائريين(*) والإيلخانيين(**) في القرنين الثامن والتاسع للهجرة الذين بنوا المساجد وشيدوا المدارس وأغدقوا الأموال على تحسين وضع النجف الاجتماعي والعناية بالمشهد العلوي وتحسينه كما أفاضوا بالأموال على العلماء والطلبة والخدم.

ومن علماء تلك الفترة: الحلّي النجفي صاحب «الإرث» في الهندسة و«التصريح» في الطب ٧٤٤هـ. وهي مخطوطات موجودة في المشهد العلوي.

الدور الثالث: بدأ هذا الدور في عهد ملوك الصفويين الذين بنوا المدارس والمساجد ورمموا ما يمكن ترميمه من المساجد والمدارس المتداعية والتي شيدت على عهد الجلائريين والإيلخانيين وأمدوا الحوزة العلمية بالمساعدات المالية الكبيرة. ولقد قام على رأس هذا الدور الشيخ أحمد بن محمد المعروف «بالمقدس» الأردبيلي الذي توفي عام ٩٩٣ للهجرة وهو يرقد حالياً قرب موقد الإمام عليّ. هذا العالم تولى

(*) الجلائريون: هم أحفاد الإيلخانيون، وحسن الجلائري كانأول من استلم السلطة في إيران سنة ٧٥٧هـ ١٣٥٩م.

(**) قوم من التتار المغول احتلوا بغداد بقيادة هولاكو بن تولي خان المعروف بإيلخان سنة ٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م. وقد سميت دولته «بالدولة الإيلخانية».

قيادة الحركة العلمية في النجف، وأحيا ما قد همد من بعض حيويتها العلمية فازدهر العلم بعصره وتهافت إليه طلبة العلم من كل مكان حتى تشكلت في النجف هيئة علمية رائدة. وللمقدس الأردبيلي مؤلفات عديدة منها «آيات الأحكام» و«شرح الإرشاد» و«حديقة الشيعة».

وقد جاء في كتاب «الدراسة وتاريخها في النجف» [«ولقد حددت بعض المصادر، زمن عودة العلمية بعهد المقدس الأردبيلي، يقول السيد حسن الصدر في هذا الصدد»: «ثم عادت الرحلة إلى النجف في زمن المقدس الأردبيلي. . . واشتد الناس إليه من أطراف البلاد وصارت من أعظم مراكز العلم»[1]].

وكان الأردبيلي متقشفاً زاهداً بالدنيا ومظاهرها البراقة، شغوفاً بالعلم وأهله، فهو إذا بدا له حل مسألة علمية يتطاير فرحاً ويقول «أين الملوك وأبناء الملوك من هذه اللذة»[2].

ومن مشاهير علماء هذا الدور: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني العاملي صاحب كتاب «المعالم في الأصول» ومحمد العاملي صاحب كتاب «مدارك الأحكام» والشيخ ملّا عبدالله النجفي مؤلف كتاب «الحاشية» في المنطق، «وهذه الكتب الثلاثة لهؤلاء العلماء لم تزل من الكتب الدراسية في النجف الأشرف حتى اليوم».

وفي هذا الدور، ورغم الحروب التي عصفت في العراق بعامة والنجف بخاصة، بين الصفويين والعثمانيين مع أوائل القرن الهجري الثاني عشر، والتي انتهت باستيلاء العثمانيين على العراق، رغم ذلك كله، فلقد تخرج من النجف علماء كبار تشهد لهم مؤلفاتهم، منهم فخر

---

(١) محمد بحر العلوم مرجع سابق، ص٥٧.

(٢) رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص٣٠.

الدين الطريحي، صاحب كتاب «مجمع البحرين في اللغة»، والعلامة المجلسي(*) صاحب كتاب «بحار الأنوار» (١١١٠م) والمحقق الكركي العاملي(**)، وبعد هؤلاء الشيخ محمد فتوني العاملي (المتوفى سنة ١١٣٨هـ)، صاحب كتاب «مرآة الأنوار في التفسير»، والشيخ أحمد الجزائري النجفي (المتوفى سنة ١١٥١هـ) مؤلف كتاب «آيات الأحكام». ومنهم أيضاً الشيخ حسن البلاغي، مؤلف كتاب «تنقيح المقال في علم الرجال» وهؤلاء مع غيرهم قضوا ردحاً من عمرهم في الدرس والتدريس في جامعة النجف الدينية.

الدور الرابع: يمتاز هذا الدور بوفرة الطلبة وكثرتهم من جهة، ومن جهة ثانية، يتميز بالجهابذة من العلماء وأفذاذهم الذين عاصروا مرحلة التغلغل الاستعماري وهيمنته وإمساكه بمفاصل ومرافق بلادنا، فكرياً وعسكرياً وإقتصادياً، وشهدوا المحن والنكبات التي تلت ذلك. كما شهد علماء بدايات القرن العشرين من هذا الدور أيضاً فصول المآسي التي واكبت الهجمات الاستعمارية وما رافقها من تقطيعٍ لأوصال الدولة العثمانية وتجزئتها إلى دويلات هزيلة متناحرة، وتقهقر البنيان الثقافي الإسلامي العام وانحساره «مما تسبب بانقطاع المسار التاريخي في كل الميادين. فقد راحت الحضارة الفرنجية المسيطرة تُفَتِّت وحدة الأمة وتُمزِّقُها إلى أجزائها على أساس قريب غالباً، من كياناتها السابقة للإسلام، وجعلت تزرع فيها نمطاً اجتماعياً اقتصادياً «حديثاً» تابعاً، تدعمه دولة التجزئة من أجل قطع التواصل بالنمط المجتمعي الإسلامي.

(*) هو محمد باقر المجلسي المولود سنة ١٠٣٧هـ - ١٧٨٣م والمتوفى سنة ١١١٠هـ - ١٧٠٠م.

(**) هو نور الدين علي بن الحسين الملقب بالكركي، ولد سنة ٨٧٠هـ - ١٤٦٦م. وتوفي سنة.

أما في المجال الفكري والثقافي فقد راح المسيطرون يفرضون على المدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام مناهج الغرب بكل ما تستند إليه من فلسفات وما تحمله من معايير ومقولات وموضوعات ونماذج حول مختلف مناحي الحياة، الأمر الذي أبعد أعداداً متزايدة من المثقفين في بلادنا عن سياقهم التاريخي وزرع في عقولهم التغريب وعدداً لا يحصى «من المقولات المشوهة حول الإسلام والتراث والتاريخ والنمط المجتمعي الإسلامي»[1].

وقد قيل بأنه «يمكن أنْ نطلق على هذا الدور «عصر الكمال العلمي»[2]. «ولنا أنْ نسمّي هذا العصر بعصر النهضة العلمية لكثرة من نبغ فيه من الفحول الكبار والعلماء، ولكثرة تهافت الناس على العلم فيه وازدياد الطلاب»[3]. وافتتح هذا الدور بخطوات تنظيمية هامة اتخذها زعيم الجامعة والمرجعية الدينية السيد بحر العلوم، وقد جاءت في «مستوى» القضايا والمشاكل التي تقتضيها طبيعة المجتمع، كما يقتضيها سير الزعامة الدينية في النجف، فمثلاً ركز الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة ١٢٢٨هـ للتقليد والفتوى. . . كما عين الشيخ حسين نجف المتوفى سنة ١٢٥١هـ للإمامة والمحراب، فكان يقيم الجماعة في الجامع الهندي (في النجف) ويؤمه الناس على اختلاف طبقاتهم بإرشاد من السيد بحر العلوم. أما في القضاء والخصومات فقد خصّ لها الشيخ شريف محيي الدين، فكان يُرشد إليه في ذلك علماً منه بمهارته في القضاء، وتثبته في الدين وسعة صدره لتلقي الدعاوى والمخاصمات. واضطلع هو (أي المرجع الروحي) بأعباء التدريس والزعامة الكبرى وإدارة شؤونها

---

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة ص٣٨ بيروت ١٩٨١م.

(٢) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٧٨.

(٣) المرجع نفسه ص٧٨ ـ ٧٩.

العامة والخاصة. وكان هذا التقسيم منه لإدارة شؤون النجف العامة يدل على وعي كبير في الذهنية القيادية الدينية والتي تبرز عصره بطابع يختلف عن العصور السابقة من حيث النضج والوعي...»[1].

أما في حقل العلم الديني فقد كان هناك تطور بارز في المجالين الأساسيين: الفقه والأصول إلى جانب العلوم الأخرى التي أولتها النجف اهتماماً كلياً، ففي حقل الفقه: نرى أنّه تطور في هذا الدور تطوراً محسوساً لما دخله من عنصري البحث والنقد، ولما تحلّى به من قابلية النقض والإبرام، والتعمق والتحليل، وخاصة في ملاحظة الروايات من حيث السند والدلالة، والفحص عن مدى وثوقها عند الماضين من العلماء الأعلام، وعرض المسائل الفقهية حسب الأدلة الاجتهادية والفقهية، «فالتجربة العلمية التي عاشتها جامعة النجف في حقل الفقه كان لها الأثر الكبير في إبراز عطاء ناضج يدل على سعة في الأفق، ووفرة في الإطلاع، ولذا وصف «بدور التكامل والنضج».

أما في حقل الأصول: فقد يكون من الواقع أن يطلق على هذا الدور «دور الكمال العلمي» فإن المرحلة الجديدة التي دخلها علم الأصول كان «نتيجة أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد البهبهاني، وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمله الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر.. خصائصه العامة ووصل إلى القمة»[2].

وما أنْ بلغ العهد بالمحقق الأنصاري الشيخ مرتضى، حتى اعتُبر رائداً لأرقى مرحلة من مراحل الدور.. التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مئة سنة حتى اليوم.

---

(١) محمد بحر العلوم، ص٨٠.

(٢) بحر العلوم مرجع سابق، ص٨٠ ـ ٨١.

ولكن مع إطلالة القرن العشرين برز على مستوى المرجعية الدينية علماء مراجع قادوا حركات التحرر وساهموا في قيادة المجاهدين ضد المستعمرين من جهة والعسف الداخلي من جهة ثانية، و«رغم تعرض النجف لهزات نوية وعنيفة في دورها الأخير، سواء الخارجية منها أو الداخلية، أضف إليها الظروف الخاصة التي أظهرت قادة النجف من العلماء الأعلام بالموقف القيادي للزعامة السياسية والدينية، ومن أجلّ مظاهر تلكم المواقف المشهورة ثورة العشرين، ظلت سياسة البلد تدار من قبل رجال العلم ومجتهدي النجف وعلمائها بزعامة الإمام الميرزا محمد تقي الشيرازي.

وتاريخ العراق السياسي يذكر هذه الحقيقة، ويؤكد على أنَّ القيادة السياسية العامة كانت تلقي عصا ترحالها بيد أهل العلم بين آونة وأخرى..»[1].

وأمام الغزو الاستعماري في مطلع القرن العشرين كان لا بدّ لهؤلاء العلماء الأقطاب من المواجهة الصعبة والوقفات الصامدة بحكم تربيتهم التي درجوا عليها وبحكم روحية الأُطروحة الإسلامية وما تحمل من توجيه إجتماعي، تربوي وسياسي وتشريع وإمكانية تفريع إجتهادي على الأصول لتوظف في الإجابة على المستجدات الحياتية، وتمكّن من إستنباط ما يلزم لخدمة الحياة وإستمراريتها بما يليق ومستوى المهام الكبرى. أولئك العلماء عملوا بمضمون الخطاب الإسلامي، فلذلك أعلنوا في مطلع القرن العشرين ـ الجهاد المقدس وقادوا الحروب وكان إسوتهم، إضافة إلى الشرع ونصوصه، الرسول محمد وأئمة أهل البيت (وسوف نأتي بالتفصيل على الدور السياسي للنجف في حينه).

---

(١) بحر العلوم، مرجع سابق، ص٨٢.

أما معالم النهضة العلمية لهذا الدور وتجسداتها، فإن أحد أبناء النجف وخريج جامعتها، يقدم لنا دراسة عنها متسمة بالموضوعية وبالأسانيد الوافية والكافية، وهي مرتبة بحسب التسلسل الزمني بصرف النظر عن الاعتبارات العلمية للعلماء.

نتقل جزءاً كبيراً منها لوضوحه ووفائه بغرض البحث العلمي:

المرتبة الأولى: وتكاد تكون حافلة بالنتاج الفقهي، وأهم هذه الحصيلة العلمية هي:

١ ـ كتاب (المصابيح) للسيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي المتوفى ١٢١٢هـ، وهو ما زال مخطوطاً ويقع في ثلاثة مجلدات.

٢ ـ كتاب (مفتاح الكرامة) للسيد محمد جواد بن السيد محمد الحسيني العاملي النجفي سنة ١٢٢٦هـ، طبع بمصر ودمشق، يقع في ثمانية مجلدات.

٣ ـ كتاب (كشف لغطاء) للشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجي المعروف بكاشف الغطاء المتوفى سنة ١٢٢٨هـ، مطبوع بإيران في مجلد واحد.

٤ ـ كتاب (مقابس الأنوار) للشيخ أسد الله التستري المتوفى سنة ١٢٣٤هـ، طبع بإيران في مجلد واحد.

٥ ـ كتاب (مستند الأحكام) للمولى أحمد بن المولى محمد مهدي النراقي الكاشاني المتوفى سنة ١٢٤٥هـ، طبع بإيران في مجلدين.

المرتبة الثانية:

١ ـ كتاب (جواهر الكلام) الشيخ محمد حسن بن الشيخ محمد باقر النجفي، المعروف بصاحب الجواهر، المتوفى سنة ١٢٧٠هـ، وهو كتاب فقه استدلالي، طبع عدة مرات في ستّة مجلدات.

٢ ـ كتاب (المكاسب) في الفقه ـ للشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١هـ، طبع بإيران في مجلد واحد.

٣ ـ كتاب (الرسائل) في الأصول ـ للشيخ مرتضى الأنصاري طبع بإيران في مجلد واحد.

٤ ـ كتاب (البرهان القاطع) في الفقه للسيد علي بن رضا بحر العلوم المتوفى سنة ١٢٩٨هـ، طبع بإيران في ثلاثة مجلدات.

المرتبة الثالثة:

١ ـ كتاب (هداية الأنام) في الفقه للشيخ محمد حسين الكاظمي النجفي المتوفى سنة ١٣٠٨هـ، طبع منه في النجف ثلاثة مجلدات، وأصله في سبع وعشرين مجلداً شرح فيها كتاب (شرائع الإسلام) للمحقق الحلي.

٢ ـ كتاب (مصباح الفقيه) للشيخ آغا رضا بن محمد هادي الهمداني المتوفى سنة ١٣٢٢هـ، طبع في ثلاثة مجلدات، جزءان في النجف، والثالث في إيران.

٣ ـ كتاب (حاشية على رسائل الأنصاري) في الأصول ـ للشيخ آغا رضا الهمداني، طبع في إيران في مجلد واحد.

٤ ـ كتاب (بلغة الفقيه) في الفقه ـ للسيد محمد بن السيد محمد تقي بن السيد رضا بحر العلوم، المتوفى سنة ١٣٢٦هـ، طبع عدة طبعات في إيران في مجلد واحد.

٥ ـ كتاب (كفاية الأصول) في الأصول ـ للشيخ محمد كاظم الخراساني المتوفى سنة ١٣٣١هـ، طبع عدة طبعات في النجف وبغداد وإيران يقع في جزئين.

٦ ـ كتاب (العروة الوثقى) وملحقاتها للمرحوم السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ، طبع عدة طبعات، في بغداد، والنجف، وإيران.

المرتبة الرابعة:

«ولقد تجلى نتاج هذا الدور في حقلي الفقه والأصول بالشروح الكثيرة لكتابي «العروة الوثقى» في الفقه، و«كفاية الأصول» في أصول الفقه. ففي الفقه: أصبحت «العروة الوثقى» مصدراً للبحوث والتعليقات فيما بعد وحتى عصرنا الحاضر. وقد سجلت المصادر ما يزيد على العشرين شرحاً لهذا الكتاب.

وهذا الكتاب صار المحور للدراسة الخارجية (البحث الخارج) من حين ظهوره. وفي طليعة هذه الحصيلة من شروح هذا الكتاب (مستمسك العروة الوثقى) للإمام السيد محسن الحكيم، وقد طبع من هذا الكتاب حتى الآن إثنا عشر مجلداً، ويعتبر الكتاب الشرح الأول للعروة. وللبحث الخارج الذي يدور عليه التدريس اليوم.

أما بالنسبة للأصول، فقد أصبحت «كفاية الأصول» هي القاعدة والأساس لبحوث الباحثين والمدرسين، ولعل في مقدمة النتاج العلمي، والذي هو في مقام الشرح والتعليق بحوث الميرزا حسين النائيني الأصولية والذي خلف تراثاً ضخماً من بحوث أصولية مركزة على أقلام تلامذته، والذين عليهم مدار الهيئة العلمية في الجامعة النجفية حتى الآن، أمثال الإمامين السيد أبي القاسم الخوئي، والشيخ حسين الحلي، وغيرهما من أقطاب هذه المدرسة الفكرية العلمية»[1].

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٨٥ ـ ٨٦ ـ ٨٧ ـ ٨٨ ـ ٨٩ ـ ٩٠.

أما عدد طلاب الجامعة النجفية في هذا الدور من محليين ومن بلدان أخرى، فقد قُدِّر «بحوالي خمسة آلاف طالب من مختلف الأقطار الإسلامية، كالهند وباكستان وإيران وأفغانستان وتركيا والتيبت وبعض الدول الأفريقية ولبنان وسوريا والإحساء والخليج وغيرها من الأقطار العربية»[١].

من خلال ما تقدم، يبدو أن النجف على مرّ العصور أسهمت إسهاماً كبيراً في عملية البناء التربوي الإسلامي، وكان لها إنجازات شكّلت أرضية صلبة وقواعد هامة وأدوات كان لها الدور البارز والخطير على كل مستوى وصعيد، ولا سيّما في بدايات القرن العشرين. هذه المتغيرات كان لها في حقبة معينة الموقف والدور والموقع الذي أجهض الكثير من المشاريع الاستعمارية داخل العراق خاصة، كما كان لتدخله في بعض الشؤون الداخلية في بعض الأقطار الإسلامية، تأثير كبير في تحويل الكثير من المسارات والتوجهات (كما سنى) ولعل من أهم ما أفرزته النجف تربية وعلماً وتقى وعدلاً وقيادة، هؤلاء العلماء التالية أسماؤهم:

الشيخ محمد مهدي الطباطبائي المعروف «بحر العلوم»، الشيخ جعفر الجناجي (الشيخ الأكبر) الشيخ كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسن الجواهري (صاحب جواهر الكلام)، الشيخ مرتضى الأنصاري، السيد كاظم اليزدي، العلامة الشهرستاني، الميرزا النائيني (صاحب النظريات الأصولية) والأخوند الأصفهاني (المرجع الأعلى في النجف) والسيد عبدالحسين شرف الدين (العاملي) والسيد محسن الأمين العاملي وأمثالهم ممن تضيق بهم الصفحات.

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٨٣.

والنجف، كجامعة دينية وعلمية وكمدينة، تذهب كما هو معروف، مذهب أهل البيت وتسير مقتدية بمسارهم وتحذو حذو الأئمة التابعين وتعلّم علومهم(*) وتعمل بهديهم عقيدة وسلوكات وممارسات.

لذلك، فإننا سنعمد في القسم الثاني إلى دراسة دور النجف التربوي والاجتماعي والسياسي خلال الفترة ما بين ١٨٩٠ و١٩٢٠م.

(*) يُعنَى الإثنا عشرية بعلوم أهل البيت، معارفهم الإسلامية التي تعكس معارف الرسول ولا تختلف عنها. وهذه المعارف لا يرقى إليها الشكّ كونها صادرة عن أئمة معصومين عن الخطأ، بحسب اعتبارهم.

القسم الثاني

الدور التربوي ـ الاجتماعي
للنجف في مطلع القرن العشرين

الفصل الأول

التربية الإسلامية ومرتكزاتها الفقهية والتاريخية.

الفصل الثاني

مراكز العمل التربوي في النجف وأنواعها.

الفصل الثالث

١ ـ شروط الانتساب إلى جامعة النجف.

٢ ـ نظام التدريس فيها.

٣ ـ الامتحانات: تقويم الطالب وإجازته.

٤ ـ النظام المالي في النجف: الموارد، نظام الإنفاق ونظام العيش الطلابي.

الفصل الرابع

١ ـ الإجتهاد.

٢ ـ أسلوب التدريس والتوجيه التربوي في النجف.

٣ ـ النجف والدعوة للمذهب.

الفصل الأول

التربية الإسلامية ومرتكزاتها الفقهية والتاريخية

التربية الإسلامية ومرتكزاتها الفقهية والتاريخية

لا يعنينا في هذا الفصل، تناول مسألة التربية الإسلامية من كل جوانبها والإحاطة بكافة مستوياتها، لأن ذلك يحتاج إلى أطروحة كاملة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن ذلك قد يزيد عما هو مطلوب في إضاءة مستويات تتعلق بإطار بحثنا الذي ينصبُّ على موقع ودور مؤسسة تربوية في فترة محددة وفي مكان معيَّن.

ومما لا ريب فيه أنّ موضوع التربية الإسلامية كـ«خط تربوي داخل صيغة حياة شاملة، هي الإسلام، وكرؤية تربوية في صيغة حضارية هي الإسلام»[1].

بعيد المرامي والأهداف، نبيل المقاصد والغايات وشريف الوسائل والآليات والسبل، كون الإسلام ليس نتاج فكرٍ ناسوتيّ، وضعي، مرحلي ومحدود في الزمان والمكان، الذي يعالج موضوع الإنسان في الإطار الدنيوي ومن زاوية النظر إليه وللحياة والكون عبر منظور مادّي أو اقتصادي أو مثالي بحت. بل هو نتاج فكر يستهدف الإنسان في المطلق، في مسار وجوده وتطوره بكيانه الروحي والعقلي والمادي على أرض

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مهمة التربية الإسلامية، مجلة المنطلق، عدد ١٤، جمادي الثانية ١٤٠١هـ بيروت، ص٣٣.

الواقع، وفي صيرورة حياته الأخروية التي تحمل تعبيرات إيجابية أو سلبية لسيرورته الدنيوية حسبما ورد في القرآن: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[١].

«والمراد بالنفس، النفس الإنسانية مطلقاً... وبالجملة أنه تعالى، عرّف الإنسان كون ما يأتي به من فعل، فجوراً أو تقوى وميّز له ما هو تقوى مما هو فجور... المراد بالفجور والتقوى الملهمين، الفجور والتقوى المختصين بهذه النفس المذكورة وهي النفس الإنسانية..»[٢].

١ ـ موقع الإنسان في الكون حسب الرؤية الإسلامية:

إنّ الإنسان ليس بُعداً شيئياً يُقاس بما تقاس به الأطوال والمساحات، وليس كمية أو حجماً يملأ فراغاً في الحيّز المكاني وحسب، كما أنه ليس في الوقت ذاته الكائن الحيواني الصرف العامل بغرائزه ميكانيكياً والساعي للإشباع المادّي الذي حدوده دائرة الصمّ والبكم والأضلّ سبيلاً، بل هو الكائن البشري الممهور بالملكات الإنسانية التي تشكل فطرته الأصلية التي فطره الله عليها بالإضافة إلى البنية الجسدية التي عبرها تبرز تعبيرات وآثار حركة الفكر والقيم والعاطفة. هذه الأبعاد، بتفاعلها الموزون مع الغرائز البشرية على قاعدة الإيمان والأخلاق والعلم تأخذ على أرض الواقع مساراً حضارياً، مستنيراً وهادفاً حيث التكامل والتسامي رويداً رويداً حتى يستحق الكائن البشري صفة «الإنسان» المغاير والمتميّز عن الكائن الحيواني. فهو إذن في الرؤية الإسلامية «ليس كائناً مادياً حيوانياً يبحث عن تلبية مطالبة

---

(١) القرآن، الشمس: ٩١ الآيات ٧، ٨، ٩ و١٠.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مجلد ٢٠، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ١٩٧٤م، ط٢، ص٢٩٧ و٢٩٨.

المادية وإشباع غرائزه الحيوانية، بل هو إلى جانب ذلك، كائن أخلاقي في دائرة المعنى الإنساني للأخلاق في مطالبه الروحية العليا بحيث تلتقي الحاجات المادية بالحاجات الروحية في عملية تكامل في التزاوج بين المادة والروح في المعنى الإنساني»[1].

وفي حال إستعراضنا للآيات القرآنية فإننا نجد الكثير منها الذي يحث الإنسان على تناول حقّه المادي من الطيبات النافعة وبقدر مقدور في دائرة الحلال أي في دائرة ما أحلّ الله، والابتعاد عن الخبائث أي عن دائرة الحرام، أو عن نطاق ما حرّم الله عليه كي لا يبغي على الآخرين ويقع في شرك الإنغماس الغرائزي والإشباع الأعمى الذي يُغشي بصيرته، فيسقط متهالكاً على اللذة العابرة من الدنيا ومادّاً عينيه إلى ما له وما ليس له دون حدود. وفي الآيات القرآنية التي سندرجها، على سبيل الذكر لا الحصر، نلحظ التشريع الذي يرسم للإنسان المسار الخلقي والقيمي الهادف الذي يبعده عن أي انحرافٍ ويضعه على طريق التسامي والتكامل الحريين بكينونته وصيرورته دونما تجاوز ولا اعتداء:

- ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ﴾[2].

- ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾[3].

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، قراءة سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري، المنطلق عدد ٦٥، رمضان ١٤١٠هـ - نيسان ١٩٩٠م، بيروت ص١٩.

(٢) القصص ٢٨، الآية ٧٧.

(٣) المائدة ٥، الآية ٨٧ و٨٨.

ـ . . . ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ﴾[1].

من هنا نجد أن الإسلام يشرّع للإنسان ويحمله على منهج واقعي حسب طبيعته البشرية ووجوده وتركيبته الدنيويين. وبالتزامه بالتشريع والمنهج يستنقذ الإنسان نفسه وينتقل في نهاية مطاف عمره الدنيوي إلى عالم أبدي سرمدي غير مشوب بعتمة الطين وأمشاج الدنيا، متحرراً من حمئية وكدورات العيش المادي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[2].

«ففي نظرة الإسلام للإنسان نجد الواقعية تنطلق من تأكيده على بشريته التي ترافقه في جميع مراحل حياته التي تتصاعد في قمة السموّ حتى تبلغ درجة النبوة أو تنحدر إلى أدنى درجات الانحطاط. . . فهو في كلا الحالتين، البشر الذي يجلس على القمة منتصراً على الضعف الذي يهوي به في الهاوية مستسلماً لنوازع الشرّ»[3].

إن الحياة الدنيا بكل ما تتضمنه من جماد ونبات وحيوان، محورها الإنسان الذي كل ما حوله وتحته وفوقه مسخّر لمنافعه وأغراضه وتصب جميعاً في خدمته.

ومن يتتبّع آيات القرآن يلاحظ أنَّ ما من سورة من سوره تخلو من ذكر صريح وإشارات بينة أو تعداد للنعم التي أفاضها الله على الإنسان كسيِّد لجميع الكائنات: الليل سُخِّر لسُباته وراحته، والنهار للسعي ابتغاء الرزق والمعايش، والشمس والقمر لمعرفة السنين والحساب، والرياح

---

(١) الأعراف ٧، الآية ١٥٧.

(٢) الإنشقاق ٨٤، ٦.

(٣) محمد عبدالجبار، العمل السياسي بين الواقعية والمبدئية، المنطلق عدد ٦٤ شعبان ١٤١٠هـ ـ آذار ١٩٩٠م، ص٦٧.

لسوق السحاب وهطول المطر، والماشية للانتفاع بلبنها ولحمها وجلودها، والدواب للتنقل والأسفار، والبحر ليؤكل منه اللحم الطري ولاستخراج الحلى كزينة ولتسيير الفلك فيه ابتغاء الفضل من الله، واليابسة لغرس الأشجار والحبوب والاستفادة من ثمارها وحبوبها وبقلها وما يتفجر من داخلها من الأنهار والعيون بالماء الفرات.

- ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ . . . ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَمَشَارِبُ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾[1].

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا ﴿٤٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾﴾[2].

- ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴿٢٠﴾ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾[3].

---

(١) يس ٣٦، الآيات: ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٧٢ و٧٣.

(٢) الفرقان ٢٥، الآيات: ٤٧، ٤٨، ٤٩.

(٣) الحجر ١٥، الآيات: ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢.

وأيضاً: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾[2].

ونختم هذا الغيض من فيض الآيات التي تعدّد النعم والآلاء الملموسة التي منحها الله للإنسان على الأرض بآيتين تجملان بعمق وشمول كل ما ورد ذكره أو لم يرد، لُمِس أو لم يُلمس وكل ما يخطر في بال الإنسان أو كل ما سأله أو لم يسأله من نعم ظاهرة كانت أو باطنة:

... ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ﴾[3].

﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ﴾..[4].

هذه الآية القرآنية تحدّد موقع الإنسان من الكون وتبرز كرامته عند الله وسيادته على كافة الكائنات الأرضية «وكيف كان فالمراد تسخير السماوات والأرض للإنسان وهم يرون ذلك ما نشاهده من ارتباط أجزاء الكون بعضها ببعض في نظام عام يدبّر أمر العالم عامة والإنسان خاصة

---

(١) النحل ١٦، ١٤.

(٢) الإسراء ١٧، ١٢.

(٣) إبراهيم ١٤، الآية ٣٤.

(٤) لقمان ٣١، الآية ٢٠.

لكونه أشرف أجزاء هذا العالم المحسوس بما فيه من السفور والإرادة، فقد سخّر الله الكون لأجله»[1].

هذا الإنسان الذي تركز عليه العناية الإلهية فيوضات رحمتها، كونه الوحيد في المعمار الكوني الذي تذخر فيه ملكات وقابليات وقدرات روحية وفكرية ومادية يؤكد بها بشريته وحضوره على الساحة الكونية وفوقيته على ما عداه متأملاً ومفسّراً وبانياً.

فالإنسان هو الآية الكبرى أو المخلوق الأمثل الذي يشارك الله في بعض صفاته أن تخلق بأخلاقه وعمل بشريعته وتأسى برسوله وعمر الأرض عمارة هادية مهدية، واستقام بعبوديته لله في رحلته الدنيوية ليكون من الذين إذا أرادوا وافق ذلك إرادة الله تأسيساً على القول المأثور: «إن لله رجالاً إذا أرادوا، أراد»[*]. ومن هنا يتمثل الإنسان دور وموقع خلافة الله على الأرض والمستأمن على نفسه وعلى كافة المخلوقات الأخرى.

وعلى هذا، فإن هدف الإسلام هو صياغة الإنسان الحضاري الذي لا تتحقق الحضارة بكافة مستوياتها بدونه. ن الإنسان بعلاقته الجدلية مع أجزاء الكون ومع أدواته يسير بها على طريق الانسجام والمواءمة والتفعيل مما يُفضي إلى التوحّد. وهنا تأخذ المسيرة خطها المتكامل والمترابط نحو الهدف أو القطب الواحد الذي يُمدّها بالحياة ويكنزها بالمعطيات ويوفر لها السبل والوسائل والأواليات، ألا وهو الخالق أو الإله الواحد.

---

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن مجلد ١٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ط٢، ص٢٢٨.

(*) سبق ذكر هذا القول المأثور في الصفحات السابقة من القسم الثاني.

إن الطبيعة كتاب مفتوح أمام الإنسان، فما عليه إلّا أن يقرأه قراءة فاحصة مستكشفة مدبرة، تعمل على تفعيل المعطيات له، لدفع المشروع الحضاري الإلهي إلى الإقلاع أفقياً وعمودياً، وهذا يقتضي منهجاً مستوفياً كافة الشروط الروحية والفكرية والمادية.

من هنا جاءت التربية الإسلامية لتفجّر مذخور الإسلام وتبلور معطياته النظرية والعملية وتؤطرها وتمنهجها في نطاق روحيته وخلقيته وأهدافه وتزرع تعاليمه في نفس الإنسان وتؤهله لقيادة الكون. فلا بدّ إذن من إبراز جوانب موضوع التربية الإسلامية والكشف عن منهجيتها ومنطلقات نظرتها من حيث أن «الإسلام منهج كامل مترابط يشمل جميع التصورات والنظم ويطرح رأيه في جميع مقومات الحياة البشرية وجزئياتها ويضع الحلول لكل مشاكل الفرد والمجتمع»[1]. وهذا يتوافق مع مدلول الآية: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2].

٢ ــ الإنسان في مناخ التربية الإسلامية:

إن العمل التربوي يخلق مناخاً يلتئم فيه الإنسان مع عقيدته فيحضنها وتحضنه، يستوعبها فتصقله وتنظمه وتمنهجه في علاقته مع نفسه ومع الآخرين مِنْ حوله وما حوله وتبعثه سوياً، منضبطاً ومسؤولاً يعرف ما له وما عليه. في هذا المناخ الذي تمونه العقيدة من مكتنزاتها المفاهيمية والنظرية وتضخ فيه من نسغ قيمها ومعارفها، يحيا الإنسان ويترجم إيمانه: علماً وعملاً على قاعدة العدل وتحت مظلة التقوى فينعكس ذلك أفقياً على مجتمعه عطاء وبناء كما ينعكس عمودياً في

---

(١) علي المؤمن، النظرية السياسية في الإسلام، مجلة التوحيد عدد ٣١، ربيع الثاني ١٤٠٨هـ ـ ت٢ ١٩٨٧م، ص٧٠.

(٢) الملك ٦٧، آية ١٤.

حركة متكاملة دائبة، حدودها الأرض بما رحبت والسماء بما بعدت.

وبالفعل، «في هذا المناخ التربوي تنتظم علاقات الإنسان بالإنسان من جنسه ومن جنس الآخر. وتنتظم علاقات الإنسان بوالديه وأبنائه وجيرانه وحكامه، كما تنتظم علاقاته بالكون وخالق الكون، وبالحياة وخالق الحياة وبما وراء هذه الحياة بحيث ينشأ الإنسان وينمو في ظل مجموعة متشابكة من العلاقات الإنسانية والاجتماعية والحياتية والإلهية التي تنمّط سلوكه وشخصيته وتحدد أهدافه ووسائله وتنير له الطريق لارتياده لتحقيق هذه الأهداف»[1].

فالتربية الإسلامية، كما يقول الدارسون، بدأت منذ نزول الآيات الأولى من القرآن على النبيّ محمد في غار حراء وهي: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[2].

ومما لا شكّ فيه بأن التربية الإسلامية بدأت تشق طريقها إلى المجتمع الأول للدعوة منذ نزول هذه الآيات فيما تختزنه من عناوين ومحطات مركزية في خط التوحيد، ولكن الأمر الذي يجب أن يسترعي انتباهنا، هو الإنسان الذي كان محط الاختبار الإلهي للقيام بهذه المسؤولية الإلهية التي اختزلت مسؤوليات ورسالات جميع من سبقه من الأنبياء والرسل. فالاختيار لم يكن عشوائياً إطلاقاً.

محمد كان يلقب، قبل نزول الوحي عليه، بالأمين والصادق والمستقيم، وكان ثقة لجميع من عرفه وتعامل معه. وما كان ذهابه إلى

(١) محمود السيد سلطان، مفاهيم تربوية في الإسلام، دار لمعارف ـ القاهرة ١٩٨١م ـ ط٢، ص٦.

(٢) العلق ٩٦، ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

غار حراء للتعبد والتبتل، وغار حراء بالذات، إلّا بدوافع ولحكمة إلهية أعدته على المستوى الروحي والنفسي والخلقي والعقلي كي يتمكن من تقبل الفيوضات الرسالية الإلهية. وهذا يعني أن الإعداد السماوي لمحمد وتأهيله لتنكّب مثل هذا الأمر العظيم، كانا على مستوى الرسالة التي أرسلت للناس كافة، أي إن الإعداد والتأهيل كانا سابقين على نزول الوحي، إختيار محمد، الإسلام الناطق، لبثّ الإشعاع الحضاري لم يكن عشوائياً ولا يمكن أن يكون، وإلّا اختلت كفتا الميزان وحاشا لله أن يختل ميزانه.

ومع ملاحظة الآيات التي تبدأ بصيغة الأمر «إقرأ...» حتى نهايتها نرقى إلى اليقين بوجود خالق واحد، هو مصدر الخلق أي مصدر الحياة والقيم والعلم ومصدر كل شيء ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

- ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾[2].

- و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾[3].

- و﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[4].

- و﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ ﴿هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ

---

(١) الأعراف ٧، ٥٤.

(٢) يس ٣٦، ٨٢، ٨٣.

(٣) الرحمن ٥٥، ١، ٢، ٣، ٤.

(٤) الروم ٣٠، ٤٠.

ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾[1].

من هذا اليسير من آيات القرآن، تترسخ القناعة بأن الإسلام هو دين التوحيد. فمن الله صدرت الحياة لجميع الكائنات وإليه مآبها جميعاً في نهاية المطاف الدنيوي. فالحياة لا تقتصر فقط على عمر الإنسان على الأرض وإنما تمتد لتطال الحياة الأبدية، بمعنى أنَّ الحياة الأولى عاجلة وهي تفضي إلى الحياة الآجلة بعد الموت.

والتربية الإسلامية وفقاً لعقيدة التوحيد تقضي بوضع الإنسان على خط التوحيد. ليبدأ مسيرته الحضارية التي تؤكد وجوده وحضوره في نظرته للحياة ولنفسه، وللكون وكيفية التعامل مع ذاته أولاً ومع أبناء جنسه ثانياً ثم مع الطبيعة وما فيها ومع ظواهرها والنواميس التي تحكمها ثالثاً، مكيِّفاً ومتكيفاً.

٣ ــ أركان الإيمان في التربية الإسلامية:

أ ـ اليقين:

يبدأ إسلام الإنسان، بحسب التربية الإسلامية، باليقين والإقرار بوجود الخالق والتسليم بوحدانيته وهذا يعني الانتماء إليه نافياً كل إنتماء آخر، فيتوحد أو يذوب في الجماعة المؤمنة، والكل مشدود إلى قطب أو محور واحد هو الله الذي يصبح المثال الأعلى المطلق أو الهدف السامي المطلق والكلي.

ولكن اليقين وحده لا يفي بغرض التربية الإسلامية، ولا بدَّ بعد

---

(١) الحشر ٥٩، ٢٢، ٢٤، ٢٤.

اليقين، من الخطوة الثانية، وهي الالتزام العملي المتمثل بالإيمان لأنّ الإسلام هو عقيدة التوحيد، «وعقيدة التوحيد منهج متكامل لتحرير الإنسان من طغيان نفسه ونزعات شيطانه... إنها تغيير جذري لحياة الإنسان وتوضيح طريقه في دنياه وتحديد مفاهيمه وتقويم سلوكه..»[1].

ب ـ مثالية الإيمان وواقعيته:

ليس الإيمان بالغيب في الرؤيا الإسلامية، مجرد فكرة غائمة أو هائمة في فضاء التجريد، وإنما هو أساس الحركة والفعل الذي تعتمده التربية الإسلامية، في الواقع الاجتماعي المعاش كي لا يبقى الإسلام تشريعات جامدة يركن معها الإنسان خانعاً يجتر نظريات هي أقرب إلى الحلم والأمل منها إلى العلم والعمل. بل الإيمان هو الالتزام الذي ينتج حركة إثبات حضور للإنسان على ساحة الكون، تدفعه إلى التكامل والسمو الحضاريين.

الإيمان يثبت اليقين ويرسخ الانتماء في الإنسان إلى الله عبر شرعه فيترجم الالتزام قدوة وعلماً وعملاً.

فهو يمحّص الناس، لا على أساس حسبهم ونسبهم أو غناهم وفقرهم بل على أساس العمل الصالح الذي يستوي على قاعدة العدل والتقوى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾[2].

لقد ميّز القرآن الإسلام السطحي الهش من الإسلام المؤمن، والفرق شاسع بين الحالتين كما تفصّل الآيات القرآنية التالية: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ إِنَّمَا

---

(١) خليل أحمد خليل، قضايا معاصرة، مكتبة الفلاح، دبي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص١٦.

(٢) المائدة ٥، ٨.

﴿ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[1].

فالإيمان الحق يذكي في النفس الإنسانية أوار أشواقها لاستشراف ما هو فوق الطبيعة المحسوسة، لينعكس ذلك على حركتها في الواقع المعاش وعياً للمسؤولية تجاه الذات وتجاه الآخرين ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ (سورة البقرة الآيات، ١، ٢، ٣).

مسؤولية الإيمان تنمّي إحساس الإنسان ووجدانه وجميع عواطفه وفكره على التسديد والتصحيح والبذل الذي يبلغ حدّ التفاني دون اهتمام بالمظاهر اللذاتية والشهوانية، ودون استعانة وخضوع لأية سلطة أو إرادة خارجة عن إرادة الله.

بناء على ما تقدم نخلص إلى أن «الغيب في فكرة الإيمان بالله غيب عقلاني يرتبط في جذوره الفكرية بالحس لأنه ينطلق من دراسة الظواهر الكونية والإنسانية فيما تختزنه من نظام داخلي أو خارجي يوحي بالحكمة والقدرة والإبداع بحيث يكتشف الوعي الإنساني ـ القائم على ربط المسببات بأسبابها من خلال الذهنية التجريبية في ملاحظاتها الدقيقة ـ أنّ هذه الظواهر خاضعة في كيانها الذاتي في وجودها المتحرك لقوة خفية قادرة خارج نطاق الحسّ...

«وفي ضوء ذلك، لم يكن الغيب في المسألة الإلهية غيباً تجريدياً غارقاً في الضباب، بل هو غيب ذاتي منفتح على الوعي للمسألة الحسّية في دراسته للجانب الخفي منها بشكل دقيق يحوّل الغيب في الوجدان

---

(١) الحجرات ٤٩، ١٤، ١٥.

إلى ما يُشبه الحضور الذي قد يكون تأثيره الداخلي في بعض إيحاءاته أقوى من الحس»[1].

وحتى يكون المسلم مؤمناً عليه أن يتنكر أولاً وينفي من نفسه كل ألوهة مزيفة اصطنعها الطاغوت الناسوتي الأرضي ثم يتوجه إلى الإله الحق مقراً بوجوده خاضعاً لربوبيته مؤمناً بكلماته وشرائعه ونواميسه «لا إلـــه... إلَّا الله». ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

من هنا نلحظ بأن الإيمان ينقضّ على عوامل الضعف والاستسلام في محتوى الإنسان الداخلي، أمام الذات والآخرين، فإعادة صياغة المحتوى الداخلي يبدأ بتطهير الإنسان من انشداده إلى أنانيته و«فرعونيته» المسرفة، ويلفته عن انحرافه بفطرته الأصلية ويملأه بمعاني الخير والإيثار حيث يتوحد من ذاته، أولاً ويشعر بقيمة ومعنى وجوده ويؤكد حضوره المتماسك الفاعل من خلال وعيه لذاته ولمن ولما حوله. ومن ثم ينطلق ليأخذ الموقف القوي الصامد حيال مدعي الألوهة من دون الله وأمام المستغلين والمستعبدين والساعين في الأرض فساداً، وبعدها ينفتح وعيه على الغيب مستشفاً قيمه وأخلاقه ومعتصماً بعروته الوثقى، فتصبح عبوديته لله هي عين الحرية ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾[3].

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، الدين وعوامل الجمود والتطور، المنطلق عدد ٦٨ ـ ٦٩، ذو الحجة ـ محرم ١٤١١هـ ـ تموز ـ آب ١٩٩٠م، ص٢٢٦.

(٢) البقرة ٢، ٢٥٦.

(٣) البقرة ٢، ٢٥٧.

تبعاً لذلك يصبح مدى حركته غير محدود «كون مثله الأعلى الذي يريد التشبه به والتخلق بأخلاقه هو الله المطلق، وهو يستطيع أن يطوي في مساره مراتب وجودية لا حدّ لها وطيّ هذه المراتب مرتبط إرتباطاً وثيقاً بدرجة إيمانه وخضوعه للواحد الأحد»[1].

ولا يكون الإنسان عبداً مخلصاً بعبوديته لربه إلّا إذا عمل بقيمه وتخلق بأخلاقه وترجم ما أمكنه من شريعته قدوة وسلوكات. فالعامل الأخلاقي شرط أساسي في الفعل الإيماني وفي تقدم المسار الحضاري. العدالة لا يسدّ فراغها إذا انتفت، أي قيمة أخرى من القيم مهما تغشت بمظهر الحق. وإذا انتفت العدالة ساد مكانها الظلم والطغيان. وإذا قام العمل العدول لا بدّ من معيار يقيّمه ويضعه في نصابه الصحيح، لذلك كان الاحتراز من ذلك بالتقوى التي تصوّب وتسدّد. فالمؤمن الذي يتقي الله ويخاف سخطه وغضبه يتبع جانب العدل في كل ممارساته وتصرفاته ويزن الأمور بميزان الله متحاشياً التطفيف والتجاوز إلى ما ليس له. وغائية الأخلاق في الإسلام هو الوصول إلى نيل رضى الله عن طريق العبادة وخدمة المجتمع والجهاد في نطاق الدعوة الإسلامية، وهذه «كلها تؤكد تنمية الحسّ الاجتماعي وتعمل على تربية الوجدان والضمير الأخلاقي في الإنسان، وتركز على أنْ يرتبط بعلاقات مودّة كبرى مع مجتمعه المؤمن خاصة والإنساني عامة»[2].

فالعامل الخلقي يمتلك الدور الكبير في عملية التوحيد على المستوى الفردي والجماعي وبينهما في إطار التوحيد العام للإسلام «وهو

(١) زينب إبراهيم، مرجع سابق، ص٨٨.

(٢) محمد علي التسخيري، روح النظام الإسلامي وإطاره العام، مجلة التوحيد، (سبق التنويه بها) ص٩٨.

من نوع العوامل التعليمية والتربوية خاصة الروحية منها. . فعامل توحيد الإنسان يتمثل في تكامله الداخلي لا في النقائص الخارجية»[1].

والمجتمع الذي لا تحكمه ضوابط الأخلاق ومعانيها الروحية التي تؤلف جوهر قيمها يكون قد تمسك بقشور الحياة دون لبابها وبعرضها لا بجوهرها وفقد مبررات تماسكه ووحدته الروحية والنفسية والاجتماعية ووقع في شبك التفسخ والضعف والانحلال، مهما ارتقى من قمم الحضارة المادية ومهما بلغ من أشواط بعيدة على طريقها. «وهكذا تبدو الحياة الخلقية وثيقة الصلة بالذات، بالمحتوى الداخلي للإنسان وبالتالي، وثيقة الصلة بالطبيعة الإنسانية ما دامت الأخلاق تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل، لتغيير ما في آفاق قوم أو ما في آفاق الأقوام طرّاً بتغيير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العملي لتحقيق الصورة المنشودة من إنسانية الإنسان ووثيقة الصلة بحركة التاريخ وحركة المجتمع بل هي لبّ لهما»[2].

وغياب المجتمع ـ أي مجتمعٍ ـ عن المقوّم والضابط الأساسي لحركته وطموحه وإتجاهاته الذي هو عنصر الأخلاق، هو غياب عن ذاته. وحركته التاريخية تصب إذَنْ في متاهات الميول والنزعات والطموح للاستعباد والاستباحة والإثرة بدون حدود ولا قيود.

وتشدّد التربية الإسلامية على البناء الداخلي أو على جوانّية الإنسان في المجتمع ليتوحد على تركيبة عقائدية واحدة هادفة وتصبح حركة

---

(١) مرتضى المطهّري، المفهوم التوحيدي للعالم، دار التيار الجديد ـ بيروت ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١٥.

(٢) مصطفى الحاج علي، المشكلة الخلقية بين الفلسفة والقرآن، المنطلق ٦٦ ـ ٦٧، ص٢٣ (سبق التنويه ببقية المعلومات).

إنطلاقه واحدة، ومسيرته الحضارية لا تشوبها شوائب التناقض والتلون وتختفي حجب كدورات، المادة وضباب الدنيا بينها وبين الله الذي يرعى المسيرة بأكملها بالتوجيه والإرشاد والتسديد، وأحياناً بالوعد والوعيد لمن لا يمتثل لأوامره ونواهيه، بحسب آيات القرآن التي تنهج في خطابها منهجاً إيجابياً وآخر سلبياً. في المنهج الإيجابي نراها تحت الصابرين على المزيد منه أو الشاكرين على الثبات عليه وزيادته والساعين بالخير على المداومة، والمحسنين على زيادة الإحسان، ولكلٍّ جزاؤه من الثواب والنعيم الناجمين عن رضا الله وشكره لهم:

- . . ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْآخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا ۚ وَسَنَجْزِى ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[1].
- . . ﴿وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾[2].
- . . ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾[3].
- . . ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[4].
- . . ﴿إِنَّ هَٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَآءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا﴾[5].
- . . ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ﴾. .[6].
- . . ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْمُنفِقِينَ وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾[7].

---

(١) آل عمران ٣، ١٤٥.

(٢) الشورى ٤٢، ٢٣.

(٣) فاطر ٣٥، ٣٠.

(٤) الإنسان ٧٦، ٢٢.

(٥) البقرة ٢، ٢٧٦.

(٦) آل عمران ٣، ١٧.

(٧) الأحزاب ٣٣، ٢٤.

ـ . . ﴿لِيَجْزِيَ ٱللَّهُ ٱلصَّـٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ﴾ . .[(١)].

ـ . . ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾[(٢)].

ـ . . ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ . .

ج ـ العلم وصلته بالإيمان:

ذكرنا سابقاً بأن الإيمان نور التوحيد في قلب الإنسان، ولكنّ العلمَ نورُه الخارجي الذي تشدّد عليه التربية لأنه منطلق العمل ومصدر منهجيته والممسك بآليته. فإذا كانت الأخلاق بيت الصلاة الذي ينطلق منه الفعل التوحيدي مطهراً، بريئاً ونقياً ومفعماً بروحية القيم الإسلامية وسموّها، فإن العلم في التربية الإسلامية هو المشكاة النورانية التي بألقها تنكشف مجاهيل الطريق الإيمانية لمعرفة الله ولمعرفة النفس الإنسانية وأبعادها، وبها يتوصل الإنسان لكشف مكنونات الطبيعة في داخلها وبنية خارجها. فبواسطة العلم يتمكن أولو الألباب من دراسة وتفسير الظواهر والقوانين الطبيعية ومجريات مسبباتها وأسبابها ومدى التأثير عليها والتأثر بها أو الإنتفاع بإيجابياتها والتحصّن تجاه سلبياتها. فالإيمان بدون علم هو هيكل خاو تتناوبه رياح الجهل والأوهام والأباطيل، وهو بالتالي عالة على الدعوة الإسلامية وعقبة كؤود في طريق مسار تقدمها الحضاري. وكم من مدّع للإيمان، بينما نفسه مسرح للخرافات، تتقبل ما لا يُعقل وتتمسك بالعرض والمبتذل والسخيف دون الجوهر والأصيل والشريف، وهو محدود بحدود نظرته الساذجة. فالإيمان الحقيقي لا يتكامل إلّا بالعلم لأنه لا يمكن لأيّ تصور مهما بلغت دقة نفاذه، أنْ ينفذ إلى داخل

(١) يوسف ١٢، ٩٠.

(٢) البقرة ٢، ١٥٣.

أبعاد الكون والحياة، إنْ لم يكن ناجماً عن العلم. وقوة الإنسان لا تتم إلا بالإيمان المقرون بالعلم. «العلم يمنحنا القوة وينير لنا الطريق والإيمان يبعث في قلوبنا الأمل والإندفاع».

«العلم يصنع الآلة، والإيمان يرسم الهدف».

.. العلم قوة والإيمان إرادة سليمة..

«العلم يكشف عما هو موجود والإيمان يكشف عما ينبغي أن نعمل».

«العلم ثورة خارجية والإيمان ثورة داخلية».

«العلم يوسع نطاق وجود الإنسان أُفقياً والإيمان يرفع مستوى هذا الوجود عمودياً».

«العلم جمال والإيمان جمال، غير أنَّ العلم جمال العقل والإيمان جمال الروح. العلم جمال الفكر والإيمان جمال المشاعر».

«العلم والإيمان كلاهما مدعاة للإطمئنان بيد أنّ العلم اطمئنان خارجي، والإيمان اطمئنان داخلي».

«العلم يقي الإنسان من الأمراض الجسمية والكوارث الطبيعية. والإيمان يقيه من الأمراض والعقد النفسية. العلم يوائم بين العلم والإنسان والإيمان يوائم بين الإنسان وذاته»[١].

٤ ـ بداية التربية الإسلامية:

كان من الطبيعي أنْ تبدأ تجربة الدعوة التربوية بشخص الرسول

---

(١) مرتضى مطهّري، الإنسان والإيمان، تعريب محمد علي آذر شب، المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران، (دون تاريخ) ص٢٥.

كونه الذي وقع عليه اختيار الله لتحمُّل مسؤولية الدعوة أو الرسالة الإلهية والصدع بها بين الناس تربية وتعليماً وهداية ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[1].

وكما أسلفنا، فقد تلقى النبيّ محمد، بعد إعداده وتحضيره عقلياً ونفسياً للمهمة الفرقانية، أولى فيوضات أو إشراقات الرحمة السماوية عبر آيات تصرّح بوجود الله وتؤكّد وحدانيته ومصدريته للخلق والأمر والعلم. هذه الآيات:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[2].

وكما يلاحظ، فقد خاطب الله، بواسطة الوحي، رسوله منذ البداية بصيغة الأمر: «إقرأ! وهو الأمّي الذي يجهل قراءة الحروف المرسومة والكلمات لمكتوبة مما يدفعنا إلى الاستنتاج بأنّ الأمر بالقراءة، دعوة لتفعيل الفكر بالتركيز والاستيعاب والاستبصار كأنه يقول له: إنتبه وركّز، إسْتَحْضِر قلبك واستنفر قواك وكافة ملكاتك العقلية وجميع طاقاتك الروحية والمادية، تأهّب بكليتك لتقبّل العلم الذي لم تكن تعلم». ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[3].

ومخاطبة النبي يعني مخاطبة العالم بحاضره ومستقبله، لأن النبي أُرسل «للناس كافة» «وكافة للناس». فالدعوة للقراءة والكتابة أي للعلم. هي دعوة عامة وشاملة لجميع الناس في كل مكان وزمان. دعوة للعلم وتدبّره، وللكتابة ووسيلتها: القلم وعلاوة على ذلك، فإن هناك البعد

---

(١) القرآن، سورة الأنعام ٦، الآية ١٢٤.
(٢) سبق التنويه بهذه الآيات.
(٣) القرآن، المزمّل ٧٣، آية ٥.

الروحي لهذه الآيات، فهي توحي بأن الله هو مصدر العلم ومصدر الخلق. لقد خلق الإنسان وخلق فيه الإرادة. ومنحه القدرة العقلية على بيان الأمور والأسباب ووسائل الكشف عن المسببات. فما من علم خارج عن علم الله. لذلك فإن العلم في التربية الإسلامية يعبر على قنطرة الدين وينساب عبر قنواته، أي أن الإيمان موقف يجرّ إلى فعل التغيير، يحرك الذات البشرية إلى التطلع والاستبصار والملاحظة العقلية وينشطها لتحرك الحياة، وينشرها من ركودها ويتمرد على الموروث الجامد والمقدّس ولكن بالعلم. وبالعلم يفلع الأبواب الموصدة على الحقائق الكامنة وراءها دون تحامٍ من اقتحام المقدّس الوهميّ واقتحام المجهول الخرافي والأسطوري الملفق وتحطيم قدسية ورهبة طلاسمه وألغازه المتأصلة في أذهان الناس الذين ركنوا إلى هذا الواقع، وتكيّفوا على المدى البعيد معه فأصبح جزءاً من واقعهم المعاش، يجدون في ظله بعض الراحة المموّهة مما جعلهم يتمردون على كل تغيير ويقفون ضدّ كل جديد. ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾[1].

وبمتابعتنا لبعض الآيات القرآنية، ننتهي إلى حقيقة وحدة المعرفة الصادرة عن وحدة الخالق المطلق. الله يُمدّ الإنسان بالسلطان المبين الذي بنوره ووسائله وآليته يمكن أن ينفذ من عالم الشهود إلى عالم ما وراء الطبيعة. والتربية الإسلامية التي تحمل منهجية الإسلام وتعكس رؤاه وحقائقه العلمية والخلقية وقواعده العملية وتتوجه بدوافعه إلى غاياته التوحيدية، تهيب بالإنسان لإستجلاء آيات الله في الكون دونما تحديد، وتبعث فيه دوافع التأمل والتدبّر العقلي عبر دفء إيمانه وتوظيف آثار ما يتوصل إليه إيجابياً لخير الناس، ولدفع عجلة البناء الخيّر الإنساني إطراداً

---

(١) القرآن الكريم، الرحمن ٥٥، الآيات ١ ـ ٢ ـ ٣ و٤.

ونفي الآثار المضرة ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1].

فبدون العلم، وهذا طبيعي لا يمكن التحليق خارج حدود الطبيعة الأرضية، ولا يتمّ النفاذ من أقطار السموات والأرض إلّا بسلطان مبين وفقاً للمنطوق القرآني ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾[2].

«والمراد بالنفي: لا تنفذون إلّا بسلطان، النفوذ العلمي. والسلطان البرهان أو مطلق الحجّة»[3].

يتكامل الإيمان بالعلم، لأن الجاهل مهما كان مصبوغاً بصبغة الإيمان فإنه لا يتمكن من خرق صومعة ذاته، فكيف بالنفاذ من أقطار السماوات والأرض. وقد يشكل الجاهل خطراً على نفسه وعلى الإسلام كما يشكل عقبة في طريق الجماعة المؤمنة المستهدية، وقد يتقوّل نتيجة جهله ما لا علم له به وما ليس بحق ويدّعي ما ليس فيه فيقبل عليه الجهلة أمثاله حتى يتشكل من جراء ذلك جمهور ينتحل صفة له أو مذهباً تحت ستار الإسلام مما يجرّ السوء على الإسلام وأهله. ولعل أكثر المتعصبين لمذهب ما أكثرهم جهلاً، وما أكثر المذاهب والفرق وأقل الإسلام المؤمن المدرك الواعي.

﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4].

لقد نبّه الإمام علي المسلمين إلى هذا الأمر الخطير قائلاً: «قطع

---

(١) القرآن الكريم، الرعد ١٧، الآيات ١٧.

(٢) القرآن الكريم، الرحمن، الآيات ٣٣.

(٣) الطباطبائي، مصدر سابق، م١٩، ص١٠٧.

(٤) القرآن الكريم، الملك ٦٧، الآية ٢٢.

ظهري رجلان من الدنيا، رجل عليم اللسان فاسق، ورجل جاهل القلب ناسك. هذا يصد بلسانه عن فسقه وهذا بنسكه عن جهله، فاتقوا الفاسق من العلماء والجاهل من المتعبّدين، أولئك فتنة كل مفتون»[1].

«إن أبغض الخلائق إلى الله... رجل قمش جهلاً، موضِعٌ في جهّال الأمة.. قد سمّاه الناس عالماً وليس به.. إنْ نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشواً رثاً من رأيه ثم قطع به.. مفتاح عشوات، ركّاب شهوات، خبَّاط جهالات»[2].

إن المسلم المؤمن العارف يتقي الله ويعمل بميزان عدله ويخشى إحداث أدنى إساءة للإسلام وأهله، ولخط التوحيد والمعتصمين بحبله، واللائذين بقوته وعزته.

والجاهل مهما غالى في العبادة، فتفكير ساعة من عالم خير من عبادة ستين سنة على حدّ قول الرسول، ولا يمكن أن يستوي معه: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ۝٢٢﴾[3].

والإسلام، كدين، ينطوي على تشريعات وقوانين ومبادىء أخلاقية وعبادية وأطر للعلم ومنهجية للتفكير والتدبر والعمل وكلها تصب في مبدإ التوحيد وقناته، لتوحيد العالم كافة بموجب هذا النتاج الإلهي في دائرة التوحيد، والسير على خطه بتكامل وتناغم وإسجام وإلتحام دونما

---

(١) الشيخ المفيد، كتاب الخصال، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص٦٩.

(٢) زين الدين العاملي، منية المريد، دار الكتب الإسلامي ـ دار المرتضى (دون تاريخ) بيروت، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) فاطر ٤٥، ١٩، ٢٠، ٢١.

تناقضات ولا تخلّعٍ ولا تشتّتٍ أو تفسّخٍ. فلا يمكن أن يتساوى الذين استكنهوه وأصابوا حقائقه وارتادوا أعماقه إيماناً وعلماً وعملاً، مع الذين وضعوا أصابعهم في آذانهم وأغلقوا بصائرهم وعقولهم دون النور الهابط من السماء.

لا بدّ للإسلام من حَمَلةٍ له بصدق وعلم ليستوفي دوره، بل لا بدّ له من قنوات ومسارب إنسانية قوية صامدة تستوعب مجرياته ومراقيه بكافة مستوياته وتحقق ما كُرِّس له. هؤلاء الذين يحققون أمْر الله ويتمثّلون دعوته، لهم الثقل الأكبر والنصيب الأوفى من تكريم الله ورحمته ولطفه، وشأنهم لا يستوي وشأن الذين اكتنفهم الجهل وعميت بصائرهم عن الحق:

- ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾[1].
- ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2].
- ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[3].
- ﴿۞ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[4].

ومرتبة العلماء المؤمنين رفيعة عند الله وهي لا تقل عن نظيرتها عند الملائكة، لأن العلماء يعرفون الله والطريق إليه لإلمامهم وإستيعابهم لشرعه: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[5]. و﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا

---

(١) الرعد ١٣، ١٩.
(٢) الزمر ٣٩، ٩.
(٣) العنكبوت ٢٩، ٤٣.
(٤) الأنفال ٨. ٢٢.
(٥) المجادلة ٥٨، ١١.

بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1].

وهيهات للسادرين في غياهب الجهل أن يعرفوا الله كمن عرفه، وقدّره حق قدره، واتقى جانبه وأشفق من غضبه وسخطه ونقمته أو حسابه العسير: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[2].

وكما ذكرنا آنفاً، فإن النبي محمد كان أول من استهدفته تربية الوحي كونه المكلّف بحمل الدعوة والصدع بها. فإذا كان الإسلام دين الحياة فالرسول هو أيضاً أستاذ الحياة، وعليه تقع تبعة الهداية والتربية والتعليم وتشجيع المسلمين على طلب العلم وإظهار فضله وآثاره النافعة للناس على مدى الأجيال: «من أراد الدنيا فعليه بالعلم ومن أراد الآخرة فعليه بالعلم ومن أرادهما فعليه بالعلم... الناس عالِم ومتعلم وسائرهم همج»[3].

- «وطلب العلم فريضة على كل مسلم»[4].

- «إن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضا به.. إن العلماء ورثة الأنبياء»[5].

الرسول كان يشرح تفاصيل الدعوة الإسلامية للمسلمين الأوائل بالحكمة والموعظة الحسنة ويخاطبهم على قدر عقولهم حتى يبلغوا أشدّهم وتتجذر الدعوة وأسبابها في عقولهم وقلوبهم. كان معلم العلماء الأوّل، علّمه ربه فأتى «خير مرشد وهاد وأعظم معلم ومؤدب دعا الناس

(١) آل عمران ٣، ٤٩.
(٢) فاطر ٣٥، ٢٨.
(٣) علي الحسيني، الأخلاق الإسلامية، مؤسة الزهراء، بيروت (دون تاريخ) ص٢٦٤.
(٤) الكليني، مصدر سابق، ص٣١.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٤.

بالرفق والرحمة للدين والعلم. . . وكل من تخرج من مدرسته القدسية من العلماء الأعلام، كانوا مفاتيح علوم الأمة الإسلامية»[1].

وما قدمه الرسول من شروحات وما قام به من ممارسات وسلوكات مستوحاة من جوهر الدعوة يعتبر السنّة الثانية بعد القرآن ومرجعاً أصيلاً ثانياً للمسلمين وذلك أنه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾[2]. هذا من جهة، ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[3] من جهة أخرى.

لقد «كان على الرسول تبليغ الرسالة المنزلة والدعوة لها بما فيها من علم وعمل. . والرسول هو العلم القدوة وهو المرجع بعد النصّ القرآني في سيرته وتطبيقه الرسالة وفي طريقة تبليغها. هنا نجد جذور التربية الإسلامية وأسسها وهنا نجد أسس العلاقة بين الرسول المبلِّغ والمؤمن المبلَّغ، بين العالم باسم الله وبأمره وبين المتعلم بهدي الله ورسوله. وبين المبلِّغ والمبلَّغ تبقى الرسالة هي الأصل وهي المرجع وهي السبيل؛ وفي تعاقب الأدوار في عملية إيصال الرسالة من مبلِّغ إلى مبلَّغ يكمن المعنى الحقيقي في عملية النقل والأخذ عن السلف والإسناد وصولاً إلى الرسول وسيرته وسنّته»[4].

ما يمكننا استخلاصه من هذه الطروحات الوجيزة، أنَّ التربية الإسلامية هي مشروع ممنهج لكيفية بناء الإنسان بحسب مفاهيم الإسلام ونظرياته وقواعده وأحكامه، وهي ذات بُعدين متكاملين ومتوائمين:

---

(١) الحسني، مرجع سابق، ص٢٧٨.
(٢) النجم ٥٣، ٣ ـ ٤.
(٣) الأحزاب ٣٣، ٢.
(٤) هيام المولى، طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلّم، مجلة الفكر العربي عدد ٢١، معهد الإنماء العربي بيروت، أيار، حزيران وتموز ١٩٨١م ص٣٣.

الأول هو البعد الإيماني بما يتضمنه من يقين وخلقية وقيم، والثاني هو البُعد العلمي والمعرفي بما يستتبعه من عمل في دائرة الإيمان على خط التوحيد. فهي إذَنْ تحمل وسائل الإسلام ومضامينه وكافة مستوياته وتسعى به لإنقاذ الإنسان من إنشطاريته لأن «الإسلام ينظر إلى الإنسان نظرة متكاملة جامعة (روحه وجسمه وغرائزه وعقله) ولها قوى متلاقية وقد اعترف بميوله وغرائزه وأشواقه وأباح له حرية الممارسة لكل ما يرغب وفق إطارات تنظم حركته وضوابط تحول بينه وبين التمزق أو الإنهيار وفي ضوء الفهم الكامل للحقائق الأخلاقية الثابتة التي لا تتغير: الخير والشرّ، الحلال والحرام، الفضائل والرذائل، المُباح والممنوع... وعلى ضوء طبيعة الإنسان الجامعة بين المادة والروح صاغ الإسلام منهجه التربوي الجامع المتكامل...»(١).

فالعمل التربوي الإسلامي يقوم بدور التحريك والتوظيف والتثمير لمعطيات الإسلام كنظام أو نسق معرفي كامل وشامل لكل أبعاد الحياة والإنسان والكون والذي رغم كونه مفارقاً «ولكنه في الوقت نفسه مغرق في الواقعية، بمعنى أنّه تحوّل دائم للنظري الذي ينتهي أمره بأن يصبّ في الواقع المعاش»(٢).

والتربية تقوم بدور الموازن بين حاجات الجسد وحاجات الروح فلا تطفّف من هذه لحساب تلك ولا تُخسِر من تلك لحساب الأولى بل «تضع لكل شيء حدّه، وتحسب لكل أمر قدراً حتى لا تختلّ الموازين

---

(١) أنور الجندي، التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢م، ص١٥٧/ ١٥٨.

(٢) محمد صادق فضل الله، جدليات الأمة الشاهدة والمدينة الفاضلة، المنطلق، ٧، بيروت، ربيع الأول ١٤١١هـ أيلول ١٩٩٠م، ص٤٨.

وتضطرب أمور الحياة، لأن التربية الإسلامية هي تربية حياة ولكنها حياة مؤمنة في طريق هادف هو الطريق إلى الله»[1].

والعلم في الإسلام يجب أنْ يكون لله تعالى، أي أنْ يُترجم عملاً في المجتمع ولخدمته وإنارته مما يُرضي الله في حدود شريعته وقيمها وخلقيتها. [فطلاب العلم لله تعالى. . . يبنون بالعلم شخصيتهم الروحية والعلمية والعملية ويفيضون نور العلم والعمل على المسلمين. . . في الحديث الشريف: «مَنْ عمل بما يعلم رزقه الله علم ما لم يعلم»، وهكذا فالمعلومة الإسلامية شمعة أو سراج إنْ وقف الإنسان بها، أضاءت حولها أو حوله فقط وإن مشى بها أضاءت له على حقائق جديدة في الطريق ورزقه الله بها علماً جديداً. . العلم نور والعمل حركة في النور واستثمار له واكْتشاف به. والعلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلّا ارتحل»][2].

والأحاديث التي تُرْوى عن لسان الرسول وأهل بيته وعن علماء المسلمين كثيرة يصعب حصرها وكلها تصبّ في دور العلم وشرفه. فعن لسان الرسول ورد «إن الحكمة تزيد الشريف شرفاً وترفع المملوك حتى يدرك مدارك الملوك. . . وهل تنفع قراءة القرآن إلّا بعلم. . »[3].

وعن عليّ بن أبي طالب (ع) لأحد تلامذته: «الناس ثلاثة: عالم ربّاني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق مع كل ريح يميلون لم يستضيئوا بالعلم ولم يركنوا إلى ركن وثيق».

---

(١) د. إسحاق أحمد فرحان، التربية الإيلامية بين الأصالة والمعاصرة، دار الفرقان، عمّان ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م، ط٢، ص٤٦.

(٢) علي كوراني، ملائكة الغيب قادمون، الدار الإسلامية ـ بيروت ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ط١، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٣) محمد منير مرسي، التربية الإسلامية، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٢م، ص٢٣.

يا كميل، العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال. والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو بالإنفاق.. والعلم حاكم والمال محكوم. يا كميل مات خُزَّان المال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر»[1].

مراكز التعليم الأولى في الإسلام:

يتفق الباحثون على أنَّ أول عهد الإسلام بالتربية بدأ، قبل نشوء المساجد، في المنزل. لذلك فدارُ الأرقم بن أبي الأرقم أول مركز أو أوّل مدرسة في الإسلام. وكذلك وفي بعض الحالات الخاصة كان الرسول يتخذ من منزله مكاناً لتعليم أصحابه الأُوَل مبادىء الدعوة الإسلامية وما كان يوحى إليه من الآيات القرآنية شارحاً أسباب نزولها ومبيّناً كيفية التعاطي معها والعمل بمضمونها. «لقد جرى التعليم الإسلامي بالمنزل في عهد الإسلام المبكّر وقبل نشأة المساجد، فلقد اتخذ الرسول عليه السلام دار الأرقم بن أبي الأرقم مركزاً يلتقي فيه بأصحابه ومن تبعه ليعلمهم مبادىء الدين الجديد ويُقرِئهم ما نزل من آيات الذكر الحكيم كما كان يستقبل في هذا المنزل من جنحوا إلى الإسلام ومالوا إليه...»[2].

أما المسجد فقد كان الرسول أوَّلَ من اتخذه مكاناً لنشر دعوته وتعليمها للناس. «ففي أوَّل الأمر كان يتخذ من منزله ومن دار الأرقم بن أبي الأرقم مكاناً لنشر الدعوة، وبعد الهجرة كان إنشاء المساجد، فانتقل الرسول (ص) بنشاطه الديني والتعليمي إلى المسجد، وكان مسجد قباء

---

(١) محمد منير مرسي، مصدر سابق، ص٢٣.

(٢) أحمد شلبي، التربية الإسلامية، مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٨م، ط٦، ص٦٨.

أوّلَ المساجد التي بُنِيَت في الإسلام وأُنْشىء بعده مسجد الرسول (ص) بالمربد، في المدينة المنورة، وتوالى بعدها إنشاء المساجد»[1].

المسجد:

بعد إلتحاق الرسول بالرفيق الأعلى وخروج المسلمين من شبه الجزيرة العربية فاتحين الكثير من الأقطار المجاورة كالعراق وإيران وسوريا وقسماًكبيراً من أفريقيا وغيرها إتسعت رقعة الدولة الإسلامية، مما أوجب تشييد المساجد للمسلمين الجدد يمارسون فيها عباداتهم كما يتلقون فيها تعلّم مبادىء الدين الجديد، ولم تقتصر مهمة هذه فيما بعد على دور العبادة والتعليم بل أصبحت مراكز للفتاوى والأعلام ومنطلقاً للثورات وغيرها. ومن أهم تلك المساجد: الجامع الأزهر في مصر، والجامع الأموي في دمشق وجامع الزيتونة في تونس وجامع القرويين في المغرب، فالمسلمون في كل قطر كانوا «يجتمعون فيه للمشورة وتبادل الرأي في شؤونهم الهامة ويتلقون فيه العلوم المختلفة في حلقات يحتدم فيها النقاش والجدل بين الطلبة والأساتذة من شيوخ العصر.

ويجتمع فيه الحكام وأولو الأمر بالمسلمين لتبصيرهم بواجباتهم إزاء الدولة وإذاعة قرارات الخليفة عليهم إلى جانب أداء الصلوات والأدعية. وكان المسجد مُصَلّى ومدرسة وجامعة ومجلساً وطنياً وداراً للإفتاء ومنطلقاً للثوار والوطنيين في كل العصور»[2].

الكتّاب:

مع انتشار الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً «دعت إلى ظهوره

---

(1) محمد منير مرسي، مرجع سابق، ص٢٠٢.

(2) التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، دار قطري بن الفجاءة، قطر ١٩٨٦م، ط١، ص١٤٥.

حاجات التوسع في نشر الدين... وقد استمتع بمكانة كبيرة الأهمية في الحياة الإسلامية لأنّه كان المكان الرئيسي لتعليم الصغار القرآن... حتى لقد اعتبره كثير من العلماء فرضاً من فروض الكفاية»[1].

من هنا يمكننا اعتبار الكتاتيب مؤسسات صغيرة مخصصة لمرحلة التعليم الأوليّ في الإسلام. فالآباء كانوا يهتمون اهتماماً بالغاً بأولادهم بإرسالهم إلى الكتاتيب لتعلم القرآن عملاً بقول الرسول: «ما من رجل علّم ولده القرآن إلّا توّجه الله به يوم القيامة تاج الملك وكُسي حُلَّتين لم ير الناس مثلهما»[2].

ولقد رافق انتشار الكتاتيب انتشار الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية كمدارس دينية ابتدائية يتولى شؤون التعليم أو التأديب فيها ما يُسمّى بالمعلم أو «مؤدب الصبيان»، وكان من الطبيعي أنْ نلاحظ أنّه «مع إنتشار الدعوة الإسلامية في أفريقيا، في أواسط القرن الأول للهجرة على يد العرب من الصحابة وتابعيهم، وما استتبعه من الحفاظ على القرآن الكريم ومن نشر للدين بأصوله وفروعه، انتشرت الكتاتيب أو المدارس الابتدائية حيث يقوم المؤدب بتعليم الصبيان القرآن واللغة العربية وبعض مبادىء الحساب بينما كانت المساجد أمكنة التعليم العالي المتخصّص»[3].

الشيعة ومراكز التعليم:

أولاً: الكتاتيب: لم يكن لدى الشيعة كتاتيب أو مساجد خاصة

---

(1) عبدالله عبدالدايم، التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٣م، ط٣، ص١٤٦.

(2) الطبري، مجمع البيان، ج١، بيروت ١٩٦٧م (دون ذكر الناشر) ص١٢١.

(3) هيام المولى، مرجع سابق، ص٣٧.

بهم، لأن مواد التعليم هي عينها عند جميع المسلمين في القرآن أو الحساب أو اللغة أو الخط وكل ما يدخل في برنامج تعليم الصبيان.

وبحسب رأي أحد الباحثين «إنه لا يمكننا أنْ نجزم بوجود كتاتيب خاصة بالشيعة متميزة عن تلك التي تخصّ السنة. ومن الأدلة على التقارب الموجود بين نظامي التعليم الأوّلي عند الشيعة والسنّة، أنَّ الاختلاف بين مواد مناهج الكتاتيب الشيعية والسنّية لم يكن أساسياً كما هي الحال في تعليم العلوم. ويبدو أنّ الفارق الرئيسي بين نظامي التعليم عند الطائفتين يظهر في القضايا ذات الصلة بالعقائد كالاهتمام بذكر فضائل أئمة الشيعة في الكتاتيب الشيعية. بينما تغفل تلك الفضائل ويؤكد على فضائل من يكنّ لهم السنة مزيد الاحترام، أمثال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة في كتاتيب السنة. أما القضايا ذات الصبغة الفنية وتلك التي لها علاقة بالمعلومات التي يتعلمها الطفل لكي تساعده على إكمال الرحلة الأولية للتعليم فالفروق فيها قليلة عند الطائفتين»[١].

إنَّ المسلمين ـ على إختلاف طوائفهم وفرقهم ـ يجتمعون على تقديس القرآن ووجوب تعلّمه وحفظه في الصدور إنْ على مستوى الصبيان تم ذلك أو على مستويات أخرى.

أما مسألة التفسير والتأويل فمتروكة لطلبة المستويات العليا التي تلي مرحلة الكتاتيب.

ولكن الشيعة تجنبوا الكتاتيب التي يغفل فيها ويهمل ذكر أهل البيت حسبما أوصى به الأئمة مواليهم وأتباعهم بتجنب تلك الكتاتيب أو كل مكان لا تذكر فيه فضائل أهل البيت. فالإمام الصادق يحدد ثلاثة

---

(١) عبدالله فياض، مرجع سابق، ص٦٢ ـ ٦٣.

مجالس «يمقتها الله ويُرسل نقمته عليها... ولا تجالسوهم مجلساً... ومجلساً ذِكْرُ أعدائنا فيه جديد وذِكْرُنا فيه رث، ومجلساً فيه من يصدّ عنا وأنت تعلم... وقال جابر الأنصاري ينصح قومه: «يا معشر الأنصار، أدّبوا أولادكم على حبّ عليّ فمن أبَى فلينظر في شأن أمه»[1].

وأما فيما يختص بالمساجد، فإنّ الأئمة الشيعة كانوا يتخذون فيها مجالس للتربية والتعليم منذ عهد الإمام عليّ بن أبي طالب وحتى الإمام السادس جعفر بن محمد الصادق. ولكن الأئمة اللاحقين، ونظراً لما كانت تمارسه السلطات عليهم وعلى أشياعهم من ملاحقة وضغوطات وإرهاب فقد لجأوا إلى ستار التقية مستعملين المنازل أحياناً، وأحياناً أُخرى مساجد خاصة بعيدة عن المراقبة»، وقد اختص فريق من شيوخ الشيعة بمساجد يدرّسون فيها طلبتهم. روى النجاشي أن جعفر بن بشير الوشاء كان من زهاد الشيعة وعبّادهم وله مسجد بالكوفة باقٍ في بجيلة إلى اليوم»[2].

ولقد وجد الشيعة الإمامية الحرية واستغلوا غياب الرقابة عليهم إذ اتَّخذوا من مراقد أو مشاهد أئمتهم التي عُرفت «بالعتبات المقدّسة» مراكز لتعليم علوم أهْل البيت، ويُعْتَبَر مشهد الإمام علي بن أبي طالب (ع) في النجف من أهمها وأقدسها وأشهرها، وهو المدخل إلى الدور التربوي الذي اضطلعت به مراكز النجف التربوية.

---

(١) عبدالدايم، مصدر سابق، ص٥٧ و٥٨.

(٢) المرجع نفسه ص٦٧.

الفصل الثاني

مراكز العمل التربوي
في النجف وأنواعها

مراكز العمل التربوي
في النجف وأنواعها

أولاً: المراكز التقليدية:

١ ــ المشهد العَلَوي:

كما أشرنا آنفاً، إنّ المشهد العَلَوي هو العتبة المقدّسة الأولى عند الإمامية في النجف التي شهدت التربية الدينية فيها بداية عهدها. ولقد نشط التعليم فيها وفي غيرها من العتبات المقدسة الأخرى تقية وتجنباً وتوارياً عن أعْيُن أرْصاد السلاطين وأهل المذاهب المناقضة والمناوئة للمذهب الإمامي الإثني عشري.

ولكن، وبعد اكتظاظ النجف بطلبة العلم الديني، كان لا بدّ من توسيع رقعة الحوزة العلمية النجفية، وذلك لأنّ مركز المرجعية كان جاذباً للمهتمين والطامحين إلى تعلّم الفقه الشيعي وما يدور في فلكه من علوم أخرى. لذلك فقد اتخذ المراجع المجتهدون المربون من المساجد مراكز للتدريس والتوجيه علاوة على كونها مراكز للعبادة». لم تتقيّد جامعة النجف بمحل واحد للدراسة إنما نراها تتخذ من الجوامع والمدارس (الأقسام الداخلية) والصحن الشريف مكاناً للتدريس.

لم يكن اتخاذ الصحن الشريف الحيدري مكاناً للتدريس حديثاً وإنما يرجع تاريخه إلى العهد البويهي حينما بنى عضد الدولة البويهي

غرفاً للصحن. ولقد اعتاد طلاب العلم أن يعقدوا في هذه الغرف والإيوانات، الحلقات التدريسية وربما تعدّى إلى ساحة الصحن نفسه»[1].

ولقد كان للرحّالة المشهور «ابن بطوطة» مرور بالمشهد العَلَوي عندما زار مدينة النجف سنة ٧٣٧هـ. فهو يذكر رحلته ونزوله في النجف قائلاً: «. . ثم رحلنا منها فنزلنا مدينة مَشْهَد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بالنجف. . . دخلناها من باب الحضرة. . . حيث القبر. . . وبإزائه المدارس والزوايا والخوانق معمورة أَحْسَن عمارة. . . ويدخل من باب الحضرة إلى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة. . . »[2].

٢ ــ المساجد ــ المدارس:

مسجد الشيخ الطوسي، مسجد الصاغة، مسجد الشيرازي، مسجد الشيخ مرتضى، مسجد الشيخ علي رفيش، مسجد آل السيد سليمان، مسجد الهندي.

٣ ــ مراكز التدريس القديمة والحديثة في الفترة المعنية بالبحث:

لم تختلف المدرسة الدينية في النجف عن مثيلتها في العصور الإسلامية الغابرة. ونظراً لازدحام الطلاب وازْدلافهم إلى النجف بغية اكتساب العلوم الدينية من كافة الأصقاع، فقد استُخْدِمَت المنازل علاوة

---

(١) محمد بحر العلوم، الدراسة وتاريخها في النجف، موسوعة العتبات المقدسة، النجف (د.ت) ص١٠٧.

(٢) ابن بطوطة، مصدر سابق (دون تاريخ) ص١١٨ ـ ١١٩.

على المساجد كمدارس. «ومنذ ألف سنة والنجف مزدحمة بالطلاب الذين يأتون إليها من مختلف الأصقاع، كالهند والتَّبتْ والأفغان وبلوجستان وتركستان وقفقاسية وإيران وأفريقيا الشرقية ولبنان فضلاً عن المدن العراقية»[1].

وقد أَوْقَفَ كثير من المؤمنين والمحسنين والعلماء منازلهم في وصايا مكتوبة للدرس والتدريس أو كمساجد للعبادة بعد وفاتهم طلباً للأجر والرحمة من الله «وهي وإنْ لم تكن مدارس على نمط هذا العصر من حيث البناء والمكان، فهي مدارس على نمط عصرها..»[2].

ولقد دَرَسَ الكثير منها بتهدّم البيوت التي كُرِّست لها، ولم يبق سوى المدارس التي امتدّت إليها يدُ الترميم والإصلاح، وكذلك بعض المدارس التي شيّدها الملوك أو الأمراء للدرس والتدريس والسكنى للطلاب الغرباء عن العراق. «أما متى بنيت هذه المدارس بمثل هذه الهياكل المشتملة على الغرف والإبهاء لسكنى الطلاب فليس من وسيلة إلى تعيينه تعييناً مضبوطاً ذلك... يمر عليها بعض الزمن ويتقادم العهد حتى تختلف الأوقاف.. وتتهدّم.. ثم تذوب بين البيوت وتصبح من الأملاك المشاعة بين الناس فلا يعرف عنها أَحَدٌ شيئاً..»[3] هذا فيما يتعلق بالمدارس القديمة التي كانت منازل للمؤمنين والمحسنين الأثرياء والعلماء والتي أُوقفت لمصلحة التعليم والدرس ثم بادت قبل نشوء المدارس التي كانت تعتبر حديثة حسب تقاليد تلك العصور، على أيدي

---

(١) محمد الخليلي، مدارس النجف قديمها وحديثها، موسوعة العتبات المقدسة ـ النجف (د.ت) ص١١٨.

(٢) المرجع نفسه ص١١٦.

(٣) محمد الخليلي، مرجع سابق، ص١١٧.

ملوك الصفويين الذين احتلّوا العراق عام ٩١٠هـ[(١)(*)].

والفرق بين المدارس القديمة والحديثة شاسع وجوهري، فالأولَى كانت تُشاد من الآجر والجصّ والخشب ومن طبقة واحدة، من غرفة أو إثنتين ولكنها لا تزيد عن الخمسة وبدون إيوان أو صحن ولا سراديب. أما المدارس الصفوية فقد روعي في هندستها طبيعة البلد، فكان لا بدّ من حساب (للسراديب) في أغلب أبنية المدارس. وتقوم هذه السراديب في جهة واحدة من عمارة المدرسة... أو من الجهات الأربع.. ينزل إليها بواسطة سلالم وتسمّى بالسراديب الفوقانية في مصطلح النجفيين، وفي بعض المدارس الأخرى سراديب تقام تحت السراديب الفوقانية وهي ما تسمّى بالسراديب (نيم سن) والكلمة فارسية، تعني منتصف (السن). وهنالك من السراديب ما هو أعمق من النيم سنّ ويسمّى بسرداب «السن».. تحيط بالسرداب من أطراف أعاليها شبابيك لنفوذ النور والهواء فضلاً عن عدد من المنافذ الهوائية المتصلة من أعلى سطح العمارة بالسراديب الفوقانية. ويتحول السكن في الصيف في وسط البيت أو وسط المدرسة إلى هذه السراديب وتتم فيها المطالعة وتناول طعام الغداء والقيلولة. وقد تمسي في بعض ليالي الصيف عند إجتياح العواصف الرملية المدينة ملاذاً للطلاب يقضون فيها الليل نياماً»[(٢)].

فبعد حفر السراديب إلى جانب بئر الماء يشاد فوقها المدرسة الدينية بشكل مربع حيث تقام كل غرفة إلى جانب الأخرى ويبقى الوسط

---

(١)(*) الدولة الصفوية: دولة علوية شيعية استولى ملكها الشاه إسماعيل (وهو أول ملوكها) على العراق عام ٩١٠ للهجرة. وقد شيّد ملوكها الجوامع ورمّموا قديمها كما أقاموا المدارس الحديثة بخلاف ما قامت عليه القديمة. (انظر تاريخ الشيعة للشيخ محمد حسين المظفّر، دار الزهراء، بيروت ١٩٨٢م، ط٣، ص٩٠).

(٢) محمد الخليلي، مرجع سابق، ص١٢٥.

فارغاً، وهو ما يُسمّى بالصحن، وعلى هذه الوتيرة «يجري بناء الطابق الثاني فوق الطابق الأول مع فارق بسيط تقتضيه المصلحة وهو أنَّ الغرف من الطابق الثاني تكون بدون أواوين، لأن هذه الأواوين من الأعلى تتحول إلى ممّر عام يخترقه الطالب في طريقه إلى غرفته. . هذه بالإجمال هندسة المدارس التي دخلت النجف مع دخول الصفويين»[١].

أمَّا المدارس التي يرقى بناؤها إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن العشرين فقد طرأ عليها تحول كبير من حيث الهندسة ومن حيث مقومات ومواد البناء. ولقد استبدل الآجر والجصّ والخشب بالأسمنت والحديد. وتتضمن المدارس بالإضافة إلى الطبقات العديدة التي تحوي غرف التدريس، قاعات للمحاضرات ومكتبة خاصة بكل مدرسة وأماكن كمساجد للصلاة تضاف إليها الحمامات والمغاسل الحديثة مما لم يكن للمدارس القديمة عهد بها.

وفي بدايات القرن العشرين كانت جامعة النجف تشمل ما لا يقل عن عشرين مدرسة «تتسع للدراسة ولإقامة الطلبة فيها على نفقة المجتهدين المقلّدين. فكل مرجع ديني مقلّد مكلف بالإنفاق على طلبة العلم مما يرد إليه من أموال المسلمين»[٢].

وحسبما توفر لدينا من معلومات موثّقة عن هذه المدارس فإنَّنا نُدرج أسماءها أدناه مع لمحة وجيزة عن كل منها.

١ ـ مدرسة المقداد السيوري:

أصبحت أثراً من الآثار القديمة المهملة.

---

(١) الخليلي، مرجع سابق، ص١٢٦.

(٢) آل محبوبة، مصدر سابق، ص٨٢.

٢ ـ المدرسة الغروية:

سميت كذلك لكونها متصلة بصحن مرقد الإمام عليّ (ع): «وقد كان لهذه المدرسة شأن في عهد الأتراك عندما فرض التجنيد الإجباري في عام ١٢٨٦هـ ـ ١٨٦٩م. حيث نصّ القانون على إعفاء طلبة العلم من التجنيد. وقد عينت الحكومة من قبلها مدرساً في هذه المدرسة ليشرف على الدراسة فيها وإرسال طلبتها في كل عام إلى بغداد لأداء الإمتحان، ليستمرّ إعفاؤهم من الخدمة»[١].

وقد استمرت هذه المدرسة حتى بداية القرن الهجري الرابع عشر إذ تداعت حيطانها وتهدمت بعض حجراتها. «إلى أنْ قيض الله لها أحد التجار وهو الشهم السيد هاشم زيني النجفي فعمرها سنة ١٣٥٠هـ. وجُعلت محلاً للزائرين والواردين إلى النجف»[٢].

٣ ـ مدرسة الصدر:

هذه المدرسة هي من أقْدَمِ المدارس الحاضرة اليوم وأوسعها، وفيها ما يزيد على ثلاثين غرفة في طابق واحد، موقعها في السوق الكبير (أو الميدان)... ولم تزل مزدهية بأهل العلم ورجال الدين، وأُوْقِف لها مؤسسها موقوفات تقوم ببعض واجبات طلاب العلم»[٣].

٤ ـ مدرسة المعتمد:

هي اليوم رسم دارس ولا أهمية لها.

---

(١) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص٣٦.
(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٨٦.
(٣) المرجع نفسه ص٨٧.

٥ ـ مدرسة الشيخ مهدي:

هذه المدرسة ما زالت قائمة حتى اليوم وهي آهلة بالعلماء وطلبتهم.

٦ ـ مدرسة القوام:

تمّ بناؤها سنة ١٣٠٠هـ، وهي مؤلفة من ست وعشرين غرفة وتقع في محلة المشراق في النجف. وتعد هذه المدرسة «من المدارس الشهيرة في النجف تخرّج بها كثير من الفضلاء وأهل العلم»[١].

٧ ـ مدرسة السليمية:

وتنسب إلى بانيها سليم خان، شُيِّدت سنة ١٢٥٠هـ. وما تزال قائمة حتى الآن تمارس دورها التربوي.

٨ ـ مدرسة الإيرواني:

تأسست عام/ ١٣٠٥هـ/ شيّدها العالم الحاج مهدي الإيرواني. «وخصصها بطالبي العلم... وفيها تسع عشرة غرفة وهي اليوم آهلة بحملة العلم»[٢].

٩ ـ مدرسة القزويني:

تُنسب إلى بانيها الحاج محمد آغا الأمين القزويني (١٣٢٤هـ) وهي تحتوي على ثلاث وثلاثين غرفة. ولقد وَقَفَ أراضٍ زراعية تعود وارداتها لطلاب المدرسة. «تقع هذه المدرسة في محلة العمارة».

والمكان الذي شيّدت عليه هذه المدرسة كان خاناً للمسافرين في ذهابهم وإيابهم وتبلغ مساحتها قرابة ثلاثماية متراً مربعاً.

---

(١) المرجع نفسه ص٩٠.

(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٩١.

١٠ ـ مدرسة البادكوبي:

تقع هذه المدرسة في محلة المشراق من النجف قرب المسجد الكبير الذي شيّده الحاج علي نقي البادكوبي من قفقاسية. المدرسة والمسجد يُنسبَان إليه كونه هو الذي شيدهما سنة ١٣٢٥هـ. وتتألف هذه المدرسة من طابق واحد مكون من ثمان وعشرين غرفة. «وكل هذه الغرف يسكنها طلاب بخاريون من أهل بخارى وبادكوبيون من قفقاسية على الأغلب وعددهم أكثر من عشرين طالباً»[١].

١١ ـ مدرسة الهندي:

هذه المدرسة عُرفت «بمدرسة الهندي» وتبلغ مساحة أرضها ستمائة متر مربع وتقع في محلّة المشراق. وقد بناها ناصر علي خان من «لاهور»[٢] سنة ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م. «كان قد اشتراها (الأرض) وشيّدها مدرسة للهنود... وعدد طلابها اليوم لا يتجاوز (٣٨) طالباً»[٣].

١٢ ـ مدرسة الشربياني:

هذه المدرسة تعطل دورها التربوي منذ وفاة مؤسسها وحُولت إلى بيوت للسكن. وهي تشتمل على «طبقة واحدة ومرّت عليها أعوام بعد وفاة مؤسسها معطلة حتى أُعِدَّتْ للإيجار كسائر البيوت»[٤].

١٣ ـ مدرسة الخليلي الصغرى:

هي مدرسة صغيرة مكونة من طابقين وعدد غرف كل طابق لا يزيد

---

(١) المرجع نفسه ص١٥٠.
(٢) لاهور هي ملحقة بنجابية هندية.
(٣) محمد الخليلي، مرجع سابق، ص١٥٤.
(٤) آل محبوبة، مصدر نفسه ص٩١.

عن ثماني. «وموقعها في محلة العمارة..»[1] تأسست سنة ١٣٢٢هـ وأودعت مجموعة من الكتب التي يمكن أن تفي بحاجة الطالب إلى المطالعة والتحصيل، وكان من طلابها الشيخ حسين الزين العاملي والشيخ حسين مروة الذي خلع العمامة فيما بعد.

١٤ ـ مدرسة الخليلي الكبرى:

هي من المدارس المشهورة في النجف. كبيرة الساحة، بناؤها متقن ومحكم، تتكون من خمسين غرفة آهلة بالعلماء وطلبة العلم، وهي مؤلفة من طبقتين وهي ككل مدرسة لها سرداب كبير يحيط بالمدرسة من جهاتها الأربع. تقع هذه المدرسة «في محلة العمارة واحتفل بها العلماء سنة ١٣٢٧ في الثاني من رجب عند خلع محمد علي شاه القاجاري»[2] وهي ما تزال قائمة حتى اليوم.

١٥ ـ مدرسة الأخوند الكبرى:

هي من المدارس المشهورة في النجف. تقع في محلة الحويش «آهلة بأهل العلم وكان الفراغ من بنائها سنة ١٣٢١هـ»[3].

١٦ ـ مدرسة الأخوند الوسطى:

قد تم بناؤها عام ١٣٢٦هـ وتعد من المدارس العامرة الزاهرة بأهل العلم. ذات طابقين وعدد غرفها (٣٦) غرفة، ولها سرداب تحت الطبقة الأولى.. «ولها مكتبة في الطابق الثاني.. اكتسبت هذه المدرسة شهرة

---

(١) الخليلي، مصدر سابق، ص١٤٨.
(٢) آل محبوبة، المصدر سابق، ص٩٢ ـ ٩٣.
(٣) المرجع نفسه ص٩٣.

كبيرة بمن سكنها من رجال العلم وبمن خرّجت من العلماء والمجتهدين»[1].

أسسها الوزير البخاري آستان قلي بك الذي «كان رجلاً موالياً للأئمة (ع) محباً لأهل العلم»[2].

١٧ ـ مدرسة الأخوند الصغيرة:

تقع في محلة البراق وتتألف من طابق واحد.

١٨ ـ مدرسة البخاري:

شيّدها، محمد يوسف البخاري سنة ١٣٢٩. كانت وما زالت عامرة بأهل العلم ورجال الدين.

١٩ ـ مدرسة السيد محمد كاظم اليزدي:

تقع هذه المدرسة في محلة الحويش، وهي المدرسة الوحيدة التي لا نظير لها بين مدارس النجف من حيث «فخامة البناء والسعة وكثرة الغرف. فيها ثمانون غرفة في طابقين. بديعة الشكل، أرضها مبلطة بالرخام الصفيل وجدرانها مكسوة بالحجر القاشي، وهي اليوم موئل لرواد العلم ورجال الدين كما أنّها محط أنظار السواح والزائرين»[3].

٤ ـ أوضاع الطلاب الاجتماعية والعلمية في هذه المدارس:

في تصدّيه لهذا الموضوع يذكر الخليلي أنَّ «بكل مدرسة من مدارس النجف الدينية القديمة منها والحديثة أنظمة خاصة تعيّنها صيغة

(١) الخليلي، مرجع سابق، ص١٥١.
(٢) آل محبوبة، مرجع سابق، ص٩٥.
(٣) المرجع نفسه ص٩٦ ـ ٩٧.

الْوَقْف، لأن جميع هذه المدارس قد شيدت من الموقوفات التي وقفها العلماء أو المحسنون على طلاب الدين. ولكل مدرسة شروط خاصة يقبل بموجبها إسكان الطلاب في غرفتها»[1].

وقد مرّ معنا بأن أغلبية طلاب العلم الديني يفدون من خارج العراق آمّين النجف لينهلوا من علومها، وقد يصل بعضهم إلى درجة الإجتهاد ممضياً من أجْلِ ذلك عشرات السنين، وذلك لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، ومن هؤلاء الطلبة مَنْ يبقى في النجف دارساً ومدرّساً، ومنهم من يبلغ سدّة المرجعية الدينية العليا (كما سوف نرى). ولقد لحظنا باختصار أسماء الأقطار الإسلامية التي يفد منها الطلاب في مقدمتنا للمدارس الدينية.

ومسألة الأنظمة الخاصة بكل مدرسة دينية وَقْفِيَّة ترتبط بنوع الوصية التي يقوم بها، لواقف وتتوقف على مضمونها الشرعي الذي تنظر به محكمة شرعية دينية وتصدر حكمها الشرعي بذلك، فلا يكون مندوحة بعد الوصية من العمل بدقة وإحكام بشروطها ومقتضياتها.

من هنا «وحين يُقبل الطالب في المدرسة يُعطى غرفة فيها، وتكون هذه الغرف في بعض المدارس مفروشة ومجهزة بالكهرباء وذات منح نقدية تُمنح للطالب في كل شهر أو في كل موسم. وموائد تُقام على حساب المدرسة في أوقات معينة وذلك تبعاً لإمكانية المدرسة وأوقافها وأزمانها، إذ أنَّ عدداً من المدارس ليس لها مثل هذه الامتيازات ولا بعضها... ولبعض الطلاب في مختلف المدارس مخصصات يومية من الخبز يتناولها من الخباز، وراتب شهري تدفعه له المراجع الدينية كلاً حسب مؤهلاته وحسب إمكان المرجع الديني الذي يساعده»[2].

---

(١) الخليلي، مرجع سابق، ص١١٨.

(٢) الخليلي، مرجع سابق، ص١١٩.

والطلاب الذين يحصلون على المنح والمساعدات ليسوا من أهل العراق، وإنما هم من أقطار إسلامية قريبة أو نائية كما مرّ معنا، ولكن البعض من الطلاب غير العراقيين الميسورين مادياً يفدون إلى النجف مزودين بكل ما يحتاجونه وبكل ما يوفر لهم العيش الرغيد والاطمئنان المادّي، مما يمكنهم من استئجار بيت مستقل وتأثيثه، ثم من الزواج إذا كان عازباً أو يأتي بعائلته معه إذا كان متزوجاً، مما يوفر له المناخ الملائم للدرس والتحصيل «وإنّ أغلب الذين ينزلون البيوت المستقلة وينفقون على أنفسهم إنفاق الموسرين هم الطلاب الإيرانيون والترك والإذربيجانيون»[1].

والطلبة العازبون الغرباء يصنعون طعامهم بأيديهم لعدم توفّر من يقوم بإعداد الطعام لهم، وفي أكثر الأحيان يكون طعامهم مكوناً من الخبز والتمر واللبن، وأحياناً من بعض اللحم «وكثير من كان يطوي اليوم أو اليومين دون أنْ يحصل على قوت يومه ملتذاً بالصبر»[2]، ومحتسباً ذلك الصبر لله طلباً للأجر.

وما يمكننا قوله حسبما قدمنا إنَّ المدارس التي اندثرت والأخرى التي بقيت واستمرّ فيها العمل التربوي بالإضافة إلى المشهد العلوي والمساجد التي ذكرنا، شكلت آليات وآثاراً بارزة كانت الانعكاس لضخامة العمل التربوي في النجف وطموحاته وتوجهاته ومدى تفعيله في داخل العراق وخارجه على المستويين أو البعدين الأفقي والعمودي وبرزت تجليات ذلك العمل على مدى ما يفوق عشرة قرون، بالفكر والمواقف التي يمكن اعتبارها منهلاً دفّاقاً لا يهدأ ولا يكلّ للسبق في

---

(١) المرجع نفسه ص١٢٠.

(٢) المرجع نفسه، مرجع سابق، ص١٢١.

تقديم النفس والنفيس، كل ذلك طلباً لرضى الله ورسوله والأئمة والمؤمنين، وتوطيداً لدعائم المجتمع الإسلامي السليم.

٥ ـ مكتبات النجف ومنتدياتها الثقافية:

ترتبط مراكز التربية والثقافة، في النجف، بالكتاب، إرتباط الجسد بالروح، والكتاب كآلية معرفية أو تثقيفية يحمل في أحشائه وفي ثنايا سطوره أسباب تكامل الإنسان الروحي والفكري والاجتماعي. ومهما نال الإنسان من المعرفة الشفوية عبر الشروحات أو المناقشات أو الجدال فلا بدّ أن يغيض منها قسم والقسم الآخر يبقى معرضاً للنسيان حال عدم مداولته والعمل به.

ولكن الكتاب يبقى الأداة والوسيلة بل والمرجع الذي لا يُستغنى عنه لما فيه من بيان ومعالم معرفية هي نتيجة أو عصارة عقول محلّقة، كاشفة مبدعة خلّاقة لم يستهلكها طيب الرقاد والدعة والراحة، ولم تلمس في السعادة واقعاً إلّا بعد ما تصيب هدفاً علمياً أو تقع على حقيقة موضوعية أو تحل مشكلة مستعصية على جبابرة الفكر، ولم تعرف لذة الراحة النفسية إلّا بعد ما تضع الدواء لمعضلة فكرية اجتماعية استعصت على الحلّ، وكاد يُقطع الرجاء فيها من الشفاء. وهذا ما يحصل مع أحدهم بعد ما ينجح في إصابة الحل لمشكلة فكرية أرهقته بحثاً وتنقيباً وتفكيراً فيُهل بجذل قائلاً: «أين الملوك وأبناء الملوك من هذه السعادة؟»[1]:

إنّ علاقة الثقافة بالكتاب والمكتبات كعلاقة الزراعة بالأرض والماء. «فكما أن الزرع لا يكون إلّا حيث تكون الأرض ويكون الماء

(١) سوف نأتي على هذه المسألة في سياق دراستنا للدور التربوي.

فإنّ الثقافة والحضارة لا تكونان إلّا حيث يكون الكتاب وتكون المكتبة. وتاريخ المكتبة وخزائن الكتب يرافق تاريخ الكتابة على وجه التقريب، والكتاب كان ولم يزل الوسيلة الكبرى لنشر الثقافة وتيسير حياة الإنسان وتهذيبه وصقل أفكاره وإعداده للحياة إعداداً يكفل له استغلال ثمرات الطبيعة وكنوزها لمنفعته ومنفعة المجموع العام من المخلوقات. . . وقد فهم الإنسان قيمة الكتاب في حياته منذ أن اكتشف الكتابة وسخرها لأغراضه وصار يُعنى بالكتب وجمعها وادّخارها وتكوين الخزائن الخاصة بها على قدر ما تستدعيه ثقافته المكتسبة في كل عصر من عصوره»[1].

وقد حفلت النجف، قبل القرن العشرين، بمكتبات كانت على قدر جليل من الأهمية نظراً لعمارتها بمختلف أنواع الكتب المطبوعة والمخطوطة. ومن المكتبات القديمة نذكر المكتبة الحيدرية (العلوية) «وهي خزانة كتب الحضرة المشرفة وكانت من أعمر وأجل» المكتبات، ثم مكتبة بحر العلوم ومكتبة الشيخ جعفر ومكتبة الطريحي ومكتبة نظام الدولة ومكتبة الشيخ محمد باقر الأصفهاني ومكتبة السيد ميرزا الأصفهاني ومكتبة السيد محمد بحر العلوم ومكتبة السيد محمد اليزدي ومكتبة شيخ الشريعة ومجموعة «بيت نجف» ومجموعة السيد حسن الحكيم ومجموعة الشيخ أحمد الجزائري»[2].

هذه هي أهم المكتبات التي كانت قائمة قبل عام ١٩٢٠م. ولقد عفى الزمن على بعضها كما كان لتوالي الصروف على النجف شأن في زوال بعضها الآخر.

---

(١) جعفر الخليلي، مكتبات النجف القديمة والحديثة، موسوعة العتبات المقدسة، النجف (دون تاريخ) ص١٩٧.

(٢) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص٣٨.

المكتبات القائمة منذ العام ١٩٠٠م:

أما المكتبات القائمة حالياً فهي على قدر وافٍ من الأهمية نظراً لما تحويه من كنوز مخطوطة وكتب مطبوعة نفيسة ومن المكتبات الجليلة نذكر على سبيل الذكر لا الحصر:

- مكتبة الإمام الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء:

تعد من مكتبات النجف الكبرى لما تتضمنه من النفائس المطبوعة والمخطوطة. هذه المكتبة كانت خاصة للشيخ علي كاشف الغطاء، وبعد وفاته توارثها أبناؤه وجعلوها عامة. ويرجع تاريخ تأسيسها «إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري»[1].

ولقد اهتم الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء بهذه المكتبة وعُني بها عناية فائقة «وهو الذي أخرجها من حيز الملكية الخاصة إلى المنفعة العامة، وأضاف إليها كتبه الخاصة وأفرد لها مكاناً في مدرسته الواقعة بمحلة العمارة، وعين لها مشرفاً وأصبحت منذ ذلك اليوم وحتى هذا اليوم مرتاداً للباحثين والمؤلفين والزائرين الذي يؤمون النجف وهي مسماة باسم الإمام كاشف الغطاء لأنه هو الذي وَقَفَها وجعلها وقفاً للعموم»[2].

هذه المكتبة تضم بين جوانبها عشرة آلاف كتاب. ويبلغ عدد المخطوطات منها قرابة ألفين ومئتي مجلد. «ومن أشهر ما احتوت عليه هذه المكتبة من المخطوطات هو:

١ - (سلوة العارفين وأنس المشتاقين) لمحمد بن الملك الطبري، مخطوط يرجع تاريخه إلى ٤٥٩ هجرية.

---

(١) جعفر الخليلي، مرجع سابق، ص٢٤٤.

(٢) المرجع نفسه ص٢٤٧.

٢ ـ (الأنوار النبوية في صحاح الأخبار المصطفوية) للحسن بن الصاغاني، مخطوط يرجع خطه إلى سنة ٦٩٢ هجرية.

٣ ـ (المعرفة في أصول الحديث) للحاكم ابن عبدالله صاحب المستدرك، مخطوط يرجع تاريخه إلى سنة ٤٢٥ هجرية.

٤ ـ (شرح الشاطبية) لمؤلفه محمد بن مهدي، مخطوط سنة ٧٠٠ هجرية تقريباً.

٥ ـ (أنوار اليقين في إمامة أمير المؤمنين) لمؤلفه المنصور بالله أمير المؤمنين الحسن بن محمد بن أحمد بن يحيى، الهادي إلى الحق، أحد أمراء اليمن وقد فرغ من تأليفه سنة ١١٠٨ هجرية.

٦ ـ (النهاية) لابن الأثير في باطن مدينة الموصل ٦٠٥هـ، وعليها خط المؤلف.

٧ ـ (نسمة السحر في ذكر من تشيع وَشَعَر) لضياء الدين بن يوسف بن يحيى أحد أئمة الزيدية (جزآن).

٨ ـ الإيمان من كتاب (الكافي) للكليني مخطوط سنة ٧٠٨هـ.

٩ ـ (مناقب أمير المؤمنين) لأحمد بن إسماعيل بن يوسف القزويني. مخطوط سنة ٨٥٠هـ[1].

١٠ ـ (شرح المعالم) في أصول الدين لمؤلفه فخر الدين الرازي مخطوط سنة ٨٠١هـ.

١١ ـ (تحفة الأزهار) للسيد ضامن بن شدقم.

وهنالك عدد كبير من قواميس اللغة (كجوهرة القاموس) ليحيى بن

---

(١) المرجع نفسه ص٢٥٠.

شفيع القزويني، ومن التفاسير (كالوجيز في تفسير القرآن العزيز) للشيخ علي العاملي، والدواوين الشعرية كديوان (الساعاتي) و(شرح ديوان المتنبي) لابن جني المخطوط سنة ٧٠٠هـ و(شرح ديوان المتنبي) للواحدي المخطوط سنة ٧٥٠هـ وعشرات المصاحف المخطوطة بالخطوط الفنية مما تنفرد بها مكتبة الإمام كاشف الغطاء»[١].

مكتبة حسينية الشوشترية:

من أَقْدَمِ مكتبات النجف العامة في العصر الأخير الموقوفة لجميع المطالعين بدون تخصيص، وقد أسّسها الحاج علي محمد النجف آبادي، وكان النجف آبادي هذا من رجال العلم الأتقياء وقد أسّسها في أواخر القرن الثالث عشر الهجري وَوَقَفَها للجميع»[٢].

هذه المكتبة تتضمن ألف كتاب مخطوط وتسعة آلاف مطبوع ومن أهم وأنْدَرِ كتبها:

١ ـ كتاب ضياء العالمين.

٢ ـ كتاب أنوار التوحيد.

٣ ـ كتاب الصوارم الحاسمة.

٤ ـ تلقيح المنظر، ابن الهيثم.

٥ ـ نتائج الأفكار لزين الدين بن علي بن أحمد العاملي مخطوط سنة ٩٥٠ هجرية.

٦ ـ تهذيب الأحكام لمؤلفه محمد بن الحسن الطوسي.

---

(١) الخليلي، مرجع سابق، ص٢٥١.

(٢) المرجع نفسه ص٢٥٢.

٧ ـ شرح اليانوت، مخطوط بسنة ٧٨٧هـ[1].

ـ مكتبة الشيخ هادي كاشف الغطاء وتأتي في الدرجة الثانية بعد المكتبة الأولى (أي مكتبة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء).

ـ مكتبة السيد جعفر بحر العلوم تحوي الكثير من النفائس.

ـ مكتبة الحسينية: وهي مكتبة عامة وغنية يرتادها طلبة العلم من كل مكان للمطالعة والاستنساخ. أسسها الحاج علي محمد، النجف آبادي المتوفى سنة ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٣م. ثم وقفها ووقف عليها داره وبعد وفاته لا تزال مفتوحة للجميع.

ـ مكتبة الشيخ محمد رضا فرج الله.

ـ مكتبة آل حنوش العامة ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٠م. وقد أصبحت مع أبنية أخرى ملكاً للوقف.

ـ مكتبة «الإمام أمير المؤمنين العالم»: «وهي من المكتبات العصرية الحديثة وقد فاقت جميع ما سبقها من مكتبات ولا يزال هذا العلّامة الفذّ يبذل قصاراه في تنظيمها وتوسيعها.

ـ مكتبة الحكيم العامة: أسّسها الحجة والمرجع الديني الأعلى السيد محسن الحكيم أيّده الله في المسجد الهندي عام ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

ـ مكتبة النجف العامة: أسستها وزارة المعارف في عام ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م وهي مكتبة عامرة.

«وتغذي هذه المكتبات، بالإضافة إلى المطابع العالمية والعربية المختلفة، القديمة والحديثة عدة مطابع في النجف»[2].

---

(١) جعفر الخليلي، مرجع سابق، ص٢٥٢.

(٢) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص٤٠.

الجمعيات التثقيفية الدينية والأدبية:

علاوة على المساجد ـ المدارس. والمدارس الدينية فقد برزت في النجف عدة نواد أو جمعيات دينية ثقافية وأدبية تعنى بنشر العلم الديني والأدبي والثقافي بشكل عام ومن هذه النوادي والجمعيات نذكر:

١ ـ الرابطة العلمية الأدبية:

هي أوَّلُ جمعية أدبية تأسّست في النجف سنة ١٣٥١هـ، وقد نهض بها أدباء قديرون وشعراء خلعوا الثوب القديم في النثر والشعر وسايروا ركب التطور الأدبي «ووقفوا مع رجال الأدب الجديد جنباً إلى جنب وصفاً لصف وربما سبقت مطايا آدابهم وحازت رهان الحلبة في ميادين المباراة والمطاردة. ولم يقف الأدب النجفي الحديث اليوم.. بل هوأخذ بالتقدم إلى الأمام»[١].

ومن أعضاء الجمعية البارزين: الشيخ صالح الجعفري، الشيخ محمد علي اليعقوبي، السيد محمود الحبوبي، الشيخ عبدالرازق محيي الدين.

٢ ـ جمعية منتدى النشر:

هذه الجمعية تركز جهودها على نشر الأخلاق والتربية والتهذيب. عميدها ودافِعُ عجلة مسارها هو العلّامة الشيخ محمد حسين المظفر. «أصبحت جمعية منتدى النشر كمدرسة أهلية دينية جمعت بين القديم والحديث حاشدة بالنشأ الراغب المتقدم في الثقافة. تتعيش بما تسعفه به مديرية الأوقاف وبما يحصل من تبرعات المحسنين وبما تتقاضاه شهرياً من المنتمين لها وما تدره عليها مملوكاتها من حوانيت..»[٢].

---

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص٣٩٦.

(٢) المرجع نفسه ص٣٩٨.

٣ ـ جمعية التحرير الثقافي:

كان يديرها الشيخ عبدالغني الخضري تحت رعاية الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء. وكان يعفى من خدمة العَلَم كل من ينتمي إليها.

٤ ـ جمعية القرآن الكريم:

غايتها خدمة القرآن بتعليمه للناس، وكان عميد الجمعية هو الشيخ محمد رضا الحساني.

ثانياً: مراكز التعليم الحديثة:

لعلّ الذي يسترعي انتباهنا ويستوقفنا أو يثير فضولنا العلمي هما نقطتان مختلفتا الاتّجاه من حيث الظاهر، وتلتحمان من حيث ما يخفيان من أمر: الأولى هي إهمال السلطنة العثمانية للشأن التربوي في العراق علاوة على الإهمالات الأخرى الاجتماعية والسياسية والفكرية وغيرها بشكل عام، والنجف بشكل خاص، كمركز للمرجعية والحوزة العلمية، الإماميتين الإثنتي عشريتين. والثانية هي بداية اهتمام العثمانيين بتشييد المدارس العلمية مع مطلع القرن العشرين والأسباب الكامنة وراء ذلك.

فكما أشرنا سابقاً، إن السلطة العثمانية لم تقدّم يداً في بناء أي مركز تربوي لا من قريب ولا من بعيد في أي قطر من الأقطار التي سيطروا عليها. ومنذ استيلائهم على الشرق في بدايات القرن السادس عشر الميلادي لم يولوا فيه مسألة إنشاء المدارس والعمل التربوي أي إهتمام. وكان العراق من جملة الأقطار التي رزحت تحت سيطرتهم وأصابه التخلف والجمود إضافة إلى التفكك الاجتماعي نتيجة ما غُرِسَ فيه من بذور الصراعات المذهبية والعشائرية والإتنية والمحلّية (من محلة).

النجف كمدينة ومرجعية وحوزة، وكذلك المدن المقدّسة الشيعية في الجنوب العراقي لم تَلْقَ أي عون ماديّ أو لفتة على المستوى الاجتماعي والخدماتي من السلطة الحاكمة على مرّ عصور تلاحق وتتابع السلاطين والحكومات. كرعايا ومحكومين لدولة حاكمة بل على العكس، فإن هذه المدن العراقية على وجه العموم والشيعة على وجه الخصوص (وكما سنرى) لم يَلْقَوْا سوى العسف والاضطهاد والإذلال والملاحقة حتى بدايات القرن العشرين.

وكما لاحظنا وسوف نرى، فإن النجف (موضوع دراستنا) كمرجعية وحوزة وشرائح شعبية كانت تدير نفسها بنفسها، وتضطلع بتبعات شؤونها وشجونها، مستنفرة قواها الذاتية على الدوام ومقدمة نفسها سياجاً منيعاً وحارساً ساهراً يقظاً لخط الأطروحة الإسلامية على كافة المستويات. والمرجعية الشيعية بما لها من نفوذ ديني وقوة استقطاب للشيعة في أي مكان من العالم، كانت المساعدات والهبات وغيرها (كما سيأتي) تنهال عليها من كل فَجّ عميق، من الداخل والخارج فتوظفها وتنفقها على المحتاجين والفقراء من طلبة العلم الديني وغيرهم إضافة إلى إقامة ما يمكن من المؤسسات التربوية والاجتماعية. «والعثمانيون الأتراك كان يُهِمُّهم، بعدما استحوذوا على امبراطورية كبيرة مكونة من ممالك مختلفة ومتناقضة، أن يحتفظوا بها عاجزة مشلولة مهما كلفهم ذلك من ثمن، عامدين في ذلك إلى لغتين أساسيتين في الحوار: لغة الدين ولغة القوة بالسيف. وإذا لم يفِ الدين بالغرض، أحلّوا مكانه السيف. وقد مكث العثمانيون في العراق طيلة أربعة قرون»[1].

---

(١) حبيب حشو، التعليم في العراق من ١٩٢١م حتى ١٩٦١م، (أطروحة دكتوراة ـ باريس ١ ـ السوربون، ١٩٨٦م، ص١٧.

ومع بدايات القرن العشرين ـ وتحديداً منذ ١٩٠٨م، ومما أُرّخ لها على مستوى إنشاء المدارس الحكومية في العراق، أنَّ السلطة العثمانية أجرت نقلة نوعية في سياق حملة التتريك.

«إنَّ الجهود الهزيلة التي بذلها العثمانيون في ميدان التربية والتعليم في العراق يعود تاريخها إلى سنة ١٩٠٨م. حيث راحت إرهاصاتها الأولى تبرز وتنتشر ولكن بنسبة ضحلة وضئيلة وفي مدارس إبتدائية»[(١)].

هذه المدارس شكّلت أواليات لتعميد أبناء غير الأتراك بالتتريك واستبدلت في العراق لغة القرآن والإسلام والعروبة باللغة التركية وذلك لصهر وإذابة جميع الناس في مجتمع واحد وقومية واحدة هما: المجتمع التركي والقومية التركية، مما أثار الإستنفار عند المسلمين ـ وخاصة في العراق ـ ودفع إلى مقاومة المشروع ومحاربته بكافة الوسائل. وهذا أضاف إلى وهن السلطنة العثمانية وضعفها شللاً وتفككاً.

لم يكن الهدف إذن من إيلاء العمل التربوي بعض الأهمية وفي هذه الحقبة بالذات لرفع المستوى التربوي والعلمي ودفعه إلى مواكبة التقدم العلمي والتقني الذي أصابه الغرب ووقع عليه والذي بدأت آياته وشآبيب رحمته تهطل على الشرق والعالم غزواً وقتلاً ونهباً وتفكيكاً وإستعباداً، بل كان الهدف من وراء ذلك ـ وكما سنرى ـ اختزال الشعوب ووجودهم لإيلاجهم في نفق القومية التركية التي لم تكن تستند إلى تراث أو تاريخ أو قيم سوى العصبية القبلية التركية مما يماثل مَنْ أراد أن يولج الجمل في سمّ الخياط. «كانت لغة التعليم: التركية، والمدارس الإبتدائية التي أنشأها العثمانيون لم تكن لتجيب على حاجات المجتمع العلمية وغيرها.. أما الهيئة التعليمية فقد كانت سيئة التنظيم

---

(١) حشو، مرجع سابق، ص٢٣.

وهي عبارة عن مدرّسين أتراك لا يحسنون سوى التركية..»[1].

أما معاهد الدراسات العالية حتى ١٩٠٨م، فإنّ العراق لم يكن له بها عهد بإستثناء مدرسة أقيمت لدراسة الحقوق في بغداد وكانت المدرسة العالية الأولى والوحيدة، وكان على الطلبة الذين يودون القيام بالدراسات العالية في أي اختصاص آخر، «أن يذهبوا إلى القسطنطينية حيث توجد المعاهد على مختلف الاختصاصات والمستويات»[2].

هذا، وقد فرضت اللغة التركية كلغة أساسية وبها تدرّس جميع المواد حتى القواعد العربية. وفي بلاد العرب بالذات. ولقد وقفت النجف حيال هذا الأمر معتبرة إيّاه مؤامرة مميتة على الإسلام والقرآن واللغة العربية والمسلمين جميعاً. وهبّت بجهازها المرجعي وحوزتها وجمهورها ترسل التحذير تلو التحذير، من إرسال الأبناء إلى المدارس العثمانية، الذي سَيتْلوه سوء المصير للإسلام والأمة الإسلامية. ووقف المسلمون في العراق عامة مع النجف متحامين عن إرسال أبنائهم ـ إلّا ما قلّ ـ إلى هذه المدارس متحاشين الوقوع بين براثن نوايا العثمانيين السوداء. ودام الأمر كذلك حتى سنة ١٩١٤م. حيث وقعت الحرب العالمية الأولى وانجلى العثمانيون عن العراق وغيره مخلفين وراءهم التخلف والأمراض والجهل ومُودعِيْن البلاد في عهدة إستعمار حاقد جديد. وفي الجدول التالي إشارات إلى الألوية التي كان يتشكل منها العراق والمدارس العثمانية المشار إلى تاريخها أعلاه مع عدد المدارس والتلامذة والمعلمين بحسب إحصاءات وزارة التربية العثمانية الصادرة سنة ١٩١٣م.

---

(١) حشو، مرجع سابق، ص٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٤ (مقتبس من حوليات الثقافة العربية، ساطع الحصري، مجلد ١، ص١٩٢).

اللواء أو المقاطعة	عدد المدارس			عدد التلامذة			عدد المدرسين		
	للذكور	للبنات	المجموع	ذكور	بنات	المجموع	ذكور	إناث	المجموع
البصرة	١٦	١	١٧	٤٤٩	١١	٤٦٠	٢٦	٢	٢٨
العمارة	٦	١	٧	٢٣٩	٢٠	٢٥٩	١٢	٢	١٤
المنتفق	٧	-	٧	٢٣١	-	٢٣١	١٢	-	١٢
مجموع لواء البصرة	٢٩	٢	٣١	٩١٩	٣١	٩٥٠	٥٠	٤	٥٤
بغداد	٥١	٤	٥٥	٢٢٥٧	٤٣٢	٢٦٩٠	١١٤	١٥	١٢٩
كربلاء	١١	١	١٢	٤٣١	٣٩	٤٧٠	٢٤	٢	٢٦
ديوانية	٩	٢	١١	٣٤٣	٦٨	٤١١	٢٣	٥	٢٨
المجموع العام للواء بغداد	٧١	٧	٧٨	٣٠٣١	٥٤٠	٣٥٧١	١٦١	٢٢	١٨٥
الموصل	٢٢	٢	٢٤	٩٥٤	١٤٧	١١٠١	٥٥	٥	٦٠
كركوك	١٩	١	٢٠	٧٤٧	٣٨	٧٨٥	٣٣	١	٣٤
سليمانية	٧	-	٧	٢٤٨	-	٢٤٨	١٠	-	١٠
المجموع العامن للواء الموصل	٤٨	٣	٥١	١٩٤٩	١٥٨	٢١٣٤	٧٨	٦	١٠٤
المجموع العام	١٤٨	١٢	١٦٠	٥٨٩٩	٧٥٦	٦٦٥٥	٢٦٩	٣٢	٣٤٣

(-) حشو، مرجع سابق، ص٣٥.

عدد المدارس الإبتدائية وعدد الطلاب والمدرسين عام ١٩١٣

وحيال الواقع الاجتماعي والعلمي المتخلف والجامد، واستحالة أنْ يكون المجتمع عبارة عن بؤرة إختصاص ديني وحسب، ولكون الإسلام يدعو إلى العلم والمعارف على اختلاف صنوفها ومستوياتها ويحثّ على اكتسابها ولو بشقّ الأنفس نظراً لحاجات المجتمع العلمية التي ترافق مستجدات الحياة وتطورها وتقدمها التي تفرض نفسها ضرورات ملحة حيث لا بدّ من الإجابة عليها والإذعان لحلّ مشاكلها، فقد عمدت المرجعية الدينية الشيعية في النجف إلى موقف حضاري علمي عصري أملته عقيدتها من جهة والظروف الموضوعية من جهة ثانية.

لقد انطلق المرجع الأعلى وكبار مساعديه من المراجع في النجف من أرضية «فتح باب الإجتهاد» وشرعية توجيهاته وغاياته ليؤدوا الكثير من الأعمال الإصلاحية في كثير من المجالات التي فرضتها شروط المستجدات الحياتية الموضوعية. «فقد أباحوا الأعمال الصيرفية في البنوك... لتوقف التجارة عليها في العصر الحديث... إنّ كل هذه الأمور وغيرها تدل دلالة صريحة على أنَّ المراجع الدينية في البلد قد شعرت بوجوب اللحاق بركب الإنسانية المتطور واستخدام «الاجتهاد» للتوفيق بين روح الدين الحنيف وبين مقتضيات روح العصر الحديث»[1].

إن مواكبة التطور ومسايرة ركبه الحضاري الماديّ، ليسير جنباً إلى جنب مع حضارة الإسلام الروحية والأخلاقية وبموازاتها، وظيفة شرعية يتنكّب علماء الإسلام مسؤوليتها والأخذ بناصيتها دفعاً ورعاية وتشجيعاً على سكّة الحلال وفي حدوده والإنفاق على مستلزماتها من الحقوق الشرعية. «فاليوم أصبح الفقهاء حجج الله على الناس كما كان

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص٧٥.

النبيّ (ص) في يومه حجّة عليهم وكانت الأمور مودعة لديه وموكولة إليه. وإذا ما تَخَلَّفَ أحدٌ، كانت الحجة قد تمت عليه. والفقهاء حجج من قِبَلِ الإمام وإنَّ أزمة الأمور موكولة إليهم وإنّ حكومة الناس معهودة إليهم فهم المراجع في تمشية الأمور وبسط الماليات الإسلامية والمتخلف سوف يحاججه الله»[1].

لقد كان للمرجعية الدينية في النجف دور القيادة المسؤولة والتكليف الشرعي في إيقاظ عقول الأحداث والشباب ووضعهم أمام ضرورة تعلّم النظريات العلمية الحديثة واستيعابها في سبيل خدمة المجتمع والسير به على طريق التقدم والازدهار العلميين والتحرر من التخلف والركود والضعف والاستكانة أمام المجتمعات الأوروبية المتقدمة. «أما تأييد العلماء لاقتباس الثقافة الحديثة فقد ظهر في منطقتين من مناطق العراق وهما بغداد والنجف: أما في بغداد فقد أثمرت هذه الحركة في فتح مكتب الترقّي الجعفري العثماني والذي يُعرف بالمدرسة الجعفرية اليوم. وقد ظهرت ثمار تأييد العلماء لاقتباس الثقافة الحديثة لا في بغداد وحسب بل في النجف الأشرف أيضاً»[2].

والجديد في الأمر، أنّ موضوع فتح المدارس الحديثة والخروج على إطار المدرسة التقليدية الدينية ووضع العلوم العصرية بموازاة العلوم الدينية، وفي المدرسة الواحدة، ابتدأ مع بدايات القرن الرابع عشر الهجري وعلى نظام مقيّد بنظام الصفوف «ولا نعرف قبل هذا التاريخ مدارس مقيدة بنظام الصفوف والامتحانات والحصول على الشهادات التي تعيّن التخصص وتحدد درجاته»[3].

---

(١) الإمام الخميني، مصدر سابق، ص١١٦.

(٢) الأسدي، مرجع سابق، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٣) محمد الخليلي، مرجع سابق، ص١٧٨.

ولقد خطت النجف في المسار العلمي وشكلتّ له هيئة علمية ضمت عدداً لا يستهان به من كبار العلماء في النجف أمثال: الحاج ميرزا حسين الخليلي وآية الله ملا كاظم الأخوند (أبي الأحرار) وشيخ الشريعة فتح الله المعروف والشيخ عبدالله المازندراني كما ضمت عدداً من كبار التجار النجفيين أمثال الحاج عبدالكريم البوشهري وغيره.

هذه الهيئة مضافة إلى السيد أبو القاسم الكاشاني الزعيم السياسي الإيراني زاولت نشاطاً ملحوظاً وسريعاً بحدود إمكانياتها المادية في صياغة مشروع معجّل يقضي بتأسيس مدرستين حديثتين تشكلان في حقيقتهما نقلة نوعية وقفزة مستشرفة واعية، آخذة بعين الاعتبار والتقدير طبيعة المرحلة وما رافقها من ظروف ومستجدات متسارعة علمية وتقنية واجتماعية وسياسية.

لقد ترجمت ذلك المشروع إلى عمل محقّق بارز تجلّى في مدرستين هما المدرسة العلوية والمدرسة المرتضوية (١٩٠٧م).

المدرسة العلوية:

هدف المدرسة هو تعليم «العلوم الحديثة واللغات الحيّة في صفوف تبدأ من الصف الأول الإبتدائي إلى نهاية الدراسة الإعدادية (الثانوية) على أنْ يَجْري التفكير بعد ذلك في الاستمرار لكي تصبح هذه المدرسة «كلية»[١]..

لقد أفتى المرجعان الملّا كاظم الخراساني والميرزا الخليلي بوجوب الإنفاق عليها من الحقوق الشرعية. وقد تضمن منهاجها الرياضيات والاجتماعيات والعلوم واللغات العربية والفرنسية والإنكليزية

---

(١) محمد الخليلي، مرجع سابق، ص١٧٩.

والفارسية. وأختير لإدارتها هيئة من كبار العلماء والمثقفين. ومن جملة أركانها كان ميرزا مهدي الخراساني والسيد مهدي اللائيحي وميرزا محمد المحلاتي والشيخ ميرزا الكاشي. وفي عام ١٩١٢م، عُين أحد خريجي جامعة السوربون (فرنسا) الشيخ كاظم العسار مدرّساً للغة الفرنسية والرياضيات والفقه، كما عُين عبدالكريم بوشهري أستاذاً لتدريس الرياضيات أيضاً. عنيت هذه المدرسة بتعليم اللغات الأجنبية وعلى الخصوص الإنكليزية والفرنسية ليسهل على الطلاب فهم العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية والطبيعية المتقدمة في الغرب. «لقد استعانت هذه المدرسة ببعض الشيوخ من طلاب الدين، وكان من بينهم بعض من درسوا في السوربون وجاؤوا إلى النجف ليتخصصّوا في الفقه. ومنهم من أكمل دراسته في الهند وفي طهران وجاء إلى النجف منتهجاً الطريق الروحاني. وكان أول افتتاح هذه المدرسة سنة ١٣٢٥هـ. واستطاعت كما خطّطت لنفسها أنْ تكمل المرحلتين: الإبتدائية والثانوية وقد تخرّج منها عدد ذوو ملكات ومواهب ملحوظة ولكن وقوع الحرب العظمى وما أعقبها من حوادث قد شتّت هيأتها... وأغلقت صفوفها»[1].

ويذكر أحد المؤرخين للثورة العراقية بأنَّ المدرسة العلوية كانت «فضلاً عن مهمتها الثقافية بمثابة نادٍ ثقافي وسياسي اتخذ منه المشتغلون بالحركة الدستورية الإيرانية مقراً لأعمالهم»[2].

المدرسة المرتضوية:

نالت هذه المدرسة شهرة واسعة في النجف خاصة والعراق عامة.

(١) الخليلي، مرجع سابق، ص١٨٠.

(٢) عبدالله الفياض، مرجع سابق، ص٨٧.

كان موقعها في محلة المشراق في النجف، وكانت تحمل مميزات ومناهج المدرسة العلوية وطموحاتها. وقد تهافت عليها الناس لتعليم أبنائهم على الطرق والأساليب الحديثة للمعارف والعلوم المتطورة. «زُوِّدَتْ هذه المدرسة بقاعة للمطالعة فيها أنواع المجلات والجرائد. كما كان للدين درس خاص سمّي بالشرعيات خصص له درس أو درسان في الأسبوع»[١].

ولقد صدرت فتوى من المراجع العلماء بوجوب مساعدة المرتضوية مادياً. وبالفعل فقد قامت بفضل المساعدات والتبرعات من الحقوق الشرعية والمحسنين.

هاتان المدرستان أدتا دوراً علمياً فعالاً. «وتنحصر أهمية هاتين المدرستين لا في أنهما كانتا من الوسائل التي ساعدت على نشر الثقافة الحديثة في محيط محافظ كمحيط النجف الأشرف وحسب، بل إنّ تأييد معظم العلماء لفكرة تأسيسهما ومنهجهما أكسب حركة التجدد قوة وقبولاً في الأوساط المحافظة وخاصة بين الجماهير الجاهلة. وقد بلغ تأييد العلماء لهاتين المدرستين درجة كبيرة. فقد أجاز المجتهد الأكبر الملّا كاظم الأخوند صرف الحقوق الشرعية على أمثال هذه المدراس»[٢].

ملاحظات عامة:

يمكننا أن نستخلص من هذه المعطيات أن الإطلالة على العلوم الحديثة ومحاولة اقتباس ما يمكن من مفاهيمها ونظرياتها، لا يقلّل من أهمية المقتبس ولا يضع من شأنه الحضاري الإنساني، بل على العكس،

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص٧٨.

(٢) المرجع نفسه ص٧٩.

فإنه دليل على طموحات وغايات المقتبس المؤمن بالتفاعل والتفعيل وإدراكه بموضوعية وواقعية لأهمية خطورة ما يدور من تقدم علمي وتقني من جهة، ولمدى قصوره وعجزه عن الإمساك أو ملامسة هذا التقدم، ثم العمل على تلافيه والتعويض عنه من جهة أخرى لأنَّ قافلة الزمن سائرة لا تنتظر متخلفاً ولا متباطئاً أو متقاعساً.

ثم إنّ الفكر قد يكون نتاج عقل فردي أو مجموعة من العقول متحدة، وقد يوظف في بدايته لمصلحة المنتج ثم يستخدمه المجتمع الذي نشأ فيه ثم يأخذ بعده العالمي فلا يعود حكراً على مجتمع دون آخر. فهو يأخذ إذن صفة الثبات والشمول ويخرج من دائرة الخاص إلى العام، ويصبح في متناول المؤهلين والقادرين على استيعابه واستثماره في إية بقعة من العالم، أي يصبح عالمياً إذا كان جديراً بذلك ككثير من العلوم.

وكما أشرنا في المقدّمة التربوية، فإنّ «البعد العلمي يعتبر أحد خصائص الأمة الإسلامية»[1].

بل هو الركيزة الأولى والأساسية للإيمان، إذ إنَّ آيات الله لا تستيقنها وتفقهها سوى القلوب والعقول العالمة ـ كما أشرنا سابقاً ـ.

والمعارف الإسلامية متعدّدة الجوانب والميادين تبدأ بمعرفة الله «التي تقع في قمة سلّم المعارف الإسلامية وغيرها... ثم معرفة ذات الله وصفاته التوحيدية... معرفة العقائد الدينية... معرفة الأمور الغيبية... معرفة الأحكام والتشريعات الإسلامية... معرفة ذات

---

(١) مهدي كلشني، البعد العلمي للأمة الإسلامية، مجلة التوحيد، عدد ٣، رجب ـ شعبان ١٤٠٣هـ، طهران، ص١٢٦.

الإنسان وصفاته.. معرفة الطبيعة وقوانينها وسننها... معرفة سنن وقوانين التاريخ والاجتماع والاقتصاد والتربية... إلخ»[1].

ومصادر المعرفة في الإسلام تبدأ بالمعرفة الموحاة إلى الرسل والأنبياء من لدن الغيب، فهي معرفة لدنية ثم المعرفة العقلية الناتجة عن عمل العقل وفعله، ثم المعرفة الحدسية أو الإلهامية التي تقع في النفس دون توسط الأثر المادي أي معرفة روحانية خالصة مصدرها النفس النقية الصّافية والبريئة من علائق الدنيا ومشبوب لذاتها والمؤهلة لتقبّل نفحات الفيض الإلهي ثم المعرفة الحسيّة والتجريبية ومصدرها الحواس والتجربة والبراهين الاختبارية والعملية. ويشدّد الإسلام على معرفة ولا سيما معرفة النفس الإنسانية لما لها من انعكاسات، أفقياً عامودياً. وما شهده العالم من الحكّام والأمراء وغيرهم على مرّ التاريخ من الطغيان والشرّ المتمثلين بالقسوة والظلم والإرهاب والتحكّم الدامي برقاب الناس والممارسات الفاجرة التي لم يردعها ضمير ولم يضبطها خلق. إنْ هو إلّا تعبير صادق عن نزعات وميول وخلجات تلك النفوس العامرة بالأنانية المفرطة والاستعذاب لكل ما يشبعها من وسائل وأساليب القهر والإذلال. من هنا كان تشديد الإسلام على معرفة الذات لتطهيرها من رجس الأنانية. «أما معرفة الإنسان لنفسه، لها أهمية بالغة في الفكر الإسلامي، حيث من عرف نفسه، عرف ربّه. وبعد ذلك يأتي دور معرفة الأحكام والضوابط أو القواعد والقوانين التشريعية المتعلقة بشتّى مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والتاريخية.. وأخيراً النظر في الطبيعة والكون... لمعرفتها حق المعرفة والاستفادة

---

(١) جعفر ناجي، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين ـ الكويت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، ص٨٧ ـ ٨٨.

من سننها ونوانينها من أجل خدمة الفرد والمجتمع في مسيرتهما الارتقائية التكاملية التي تقربهما إلى الله الواحد الصّمد»[1].

والتشديد على معرفة النفس والمعارف الشرعية لا يعني أنْ تُشيح النظر عن العلوم غير الشرعية. والاقتصار على العلوم الشرعية دون غيرها ينفي عن الإسلام نظرته الشمولية للعلم والحثّ عليه أينما وجد وبصرف النظر عن مصدره حسبما يستفاد من الأحاديث المأثورة عن نبيّ الإسلام: «اطلبوا العلم ولو بالصين... خذ الحكمة ولا يضرّك من أي وعاء خرجت».

ونقل عن الإمام عليّ: «العلم أكثر من أن يُحاط به، فخذوا من كل علم أحسنه»[2].

ومن هنا يمكننا أنْ نستنتج بأنَّ العلوم كل العلوم التي تؤمّن السعادة والرفاه للإنسان وتبعده عن الخطر والضرر لنفسه، أي تقيه مصارع السوء دونما الشرك بالله فهي من العلوم الشرعية.

فإذا «كان علم ما مقدمة للوصول إلى هدف إسلامي أو القيام بواجب شرعي فإن تعلّمه سوف يعود واجباً من باب أنَّ مقدّمة الواجب واجبة، فإذا كان تأمين السلامة الاجتماعية لأفراد مجتمع مسلم ضرورياً، كان تعلّم علم الطبّ واجباً كفائياً على أفراد المجتمع»[3].

فهدف الدين هو سلامة الإنسان وسعادته وكذلك العلم فإنَّ هدفه الإنسان ونفعه وسعادته فهما يسيران جنباً إلى جنب في ترابط لا ينفصم حتى يخرج العلم عن سكّته ويتحول عن هدفه، أي عندما تستخدم آثاره

---

(1) جعفر ناجي، مرجع سابق، ص٨٩.

(2) مهدي كلشني، مرجع سابق، ص١٣٠.

(3) المرجع نفسه ص١٢٩.

ومحصلاته في تدمير الإنسان والطبيعة. ذلك يعني أنَّ العلم يبقى في حدود «الشرعي» أو «الحلال» ما دام يكرّس لدفع عجلة الإنسان الحضارية نحو الرقيّ والتقدم والازدهار مما يثبت وحدة الطبيعة وبالتالي وحدة الخالق «والواقع أنَّ سرّ قبول العلماء المسلمين الإستفادة من الميراث العلمي للأقطار الأخرى يكمن في أنهم كانوا لا يضعون حدوداً بين هدف العلم وهدف الدين... المعارف الدينية ومسائل العلوم العقلية والعلوم الطبيعية شكّلت مجموعة واحدة تدرّس في المساجد أو المدارس الدينية»[1].

وعندما توضع العلوم الطبيعية وكل أنواع العلوم غير الدينية في نطاق «الشرعنة» أي في إطار التصويب الشرعي الإسلامي فذلك لوضعها على منصّة انطلاق أخلاقية هادفة لخير الإنسان وبناء حضارته وليس لتدمير الإنسان الضعيف أو استعباده أو للإجهاز عليه. كما هو عليه حال العلم التكنولوجي والتقني الغربي الاستعماري.

على هذا الأساس انطلقت النجف وخرجت على حدود المدرسة التقليدية تخوض لحجج العلم وتفري مهجه إيماناً منها بأن الإسلام دين ركيزته العلم المفيد أياً كانت مصادره ومناهله، ومن «هنا ندرك بطلان المقولات التي تتهم الإسلام بالتأخر واللاعصرية واللاعلمية واللاموضوعية...

لقد أظهر منظّرو الغرب الإسلام دين سيف وحرب واكتساح للبلدان والأمصار، وجعلوا فعله في المجتمع حجاباً وركوداً وحريماً، وحكموا على الشعوب الإسلامية بالجهل والتخلف واللاعقلانية بسبب تمسكها بهذا الدين، وأقاموا سيف الإرهاب الفكري على رقاب كل من

---

(١) مهدي كلشني، مرجع سابق، ص١٣٠.

تسوّل لهم أنفسهم رفض تلك المقولات الكاذبة الظالمة»[1].

إنَّ الشواهد الحيّة التي طفح بها تاريخ الإسلام والإنسانية جمعاء عن علماء من المسلمين كبار وفلاسفة أفذاذ كانوا في أساس علم الشرق والغرب، ما يدحض أقوال المغرضين.

فالكِنْدي مثلاً كان فيلسوفاً كما كان طبيباً، والفارابي كان فيلسوفاً وطبيباً وتروى عنه الروايات في علم الموسيقى.

أما ابن سينا فقد سبق جميع فلاسفة الغرب ببراهينه على وجود النفس وإثبات روحانيتها. وقال «بالديمومة» التي قال بها عالم النفس الإنكليزي، وليم جيمس والفيلسوف الفرنسي، برغسون بعده بقرون. كما سبقهم عندما قال بالحدس. كان طبيباً وكان أول من حدد مكان المخ والمخيخ والنخاع الشوكي والجملة العصبية عند الإنسان كما كان أول من استعمل المخدرات من الأعشاب، وقام بإجراء عمليات جراحية على الإنسان بعدما أجرى تجاربه تلك على الحيوانات، وكان خلاصة تجاربه ونظرياته في الطّب قد أودعها كتابه الشهير «القانون في الطب». «هذا الكتاب ظلّ يدرس في الغرب حتى أواخر القرن الثامن عشر. إنَّ تأثير ابن سينا في الشرق والغرب كان غير محدود... إنَّ فلسفته وطبّه بقيا حيّين حتى عصرنا الحاضر»[2].

أما الرازي فقد كان ألمع طبيب إسلامي عُرف في الشرق والغرب. لقد تفوق على ابن سينا بقوّة ملاحظته. فمؤلَّفه عن الحصبة والجدري كان يدرّس في الغرب حتى العصر الحديث»[3].

---

(١) منير شفيق، مرجع سابق، ص١١٤ ـ ١١٥.
(٢) حسين نصر، علوم ومعارف الإسلام، ١٩٧٩م (باللغة الفرنسية) ص٤٣.
(٣) المرجع نفسه ص٤٦.

المسلمون كانوا أول من عمّموا الطبابة على شعوبهم مجاناً ولا سيّما في عهد الخليفة العباسي، المأمون. الأطباء كانوا يرسلون إلى الأرياف لمعالجة المرضى من الناس وتقديم العقاقير الطبية إليهم مجاناً. ثم إنَّ المسلمين العلماء لم يتركوا حقلاً من حقول العلم إلّا كانوا فيه من المجلّين، من الفلسفة إلى الطبّ إلى الرياضيات والجبر والفلك، إلى فن البناء.

وكمثال على ذلك، بهاء الدين العاملي[*]. هذا العلامة الديني، لم تقتصر معارفه على العلوم الدينية ولم يكن مرجعاً دينيًّا وحسب، بل إنه عمل في حقل الهندسة المعمارية وحقل الكيمياء وعلم البصريات كما جدّد علوم الرياضيات واهتمّ بعلم الفلك. «كان مرجعاً بعلم البصريات... امتدت عبقريته لتطال علوم فن البناء كما طال المعارف الدينية الإسلامية... كان يجسد المعارف والعلوم التي كان الإسلام يحث عليها ويهيب بالناس إلى معرفتها إضافة إلى العلوم الدينية وغيرها...»[1].

أما الغرب فقد ظلّ حتى أواخر القرن الثامن عشر يقتبس من العلوم التي أنتجها علماء الإسلام في كافة الميادين. ولظروف وتغيّرات طرأت على المجتمع الإسلامي من الداخل والخارج منذ ما ينوف على ألف سنة، وتوالي الهجمات والضربات الشرسة على الإسلام والمسلمين تفككت سدى لحمة المجتمع وتجزأ أشلاء محبطة فاقدة عنصر المقاومة

(*) بهاء الدين العاملي: ولد سنة ١٥٤٦م في بعلبك ـ لبنان، تلقى علومه الدينية في خراسان من إيران ونال مرتبة الإجتهاد ثم أصبح شيخ الإسلام وهي أعلى سلطة دينية في أصفهان، توفي سنة ١٦٢١م.

(١) حسين نصر، مرجع سابق، ص٥٧.

وإمكانيات النهوض لمعاودة الاستواء مع المجتمعات العالمية المتقدمة.

هنا لا شكّ فيه، أن الديار الإسلامية كانت مستهدفة من الخارج، ولكن المؤامرات الكبرى كانت تحاك في رحمه، في الداخل وتحديداً ممن قادوا المجتمعات الإسلامية على مرّ التاريخ ونصّبوا أنفسهم ظلالاً لله على الأرض بالقوة والطاغوت، وباسم الله وتحت ستار الإسلام حرّموا الحلال وأحلّوا الحرام، وقنّنوا الشريعة الإسلامية وفق مآربهم وبدّدوا طاقات المجتمع الذي بات مجتمعات، وعلى كل مجتمع طاغية لا يتجانس مع الآخر ولا مع محكوميه، حيث سادت شريعة الغاب عوضاً عن شريعة الإسلام. ولقد شكّل ذلك فرصاً مؤاتية وأبواباً مشرّعة للمتربّصين بالإسلام وأهله، وسهّل لهم عوامل الإنقضاض عليه والإمساك بمفاصل المجتمعات الإسلامية الممزّقة إما مباشرة وإما مداورة عبر أدواتهم الداخليين الذين يعكسون إرادات وطموحات أسيادهم في الخارج.

النجف المرجعية ـ وفي أحلك الظروف التي كانت تخيّم على العالم الإسلامي ـ انْبَرَتْ في بدايات القرن العشرين في محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه وإنتشاله من تحت ركام التخلف والتمزق وإيقاف عجلة الزمن المتسارعة إلى الوراء علمياً وإجتماعياً. وكان منطق الظروف المتسارعة يقضي بعمل سريع ومبادرات شجاعة يرخص حيالها كل ثمين وجهود دؤوبة حتى الكدح لملاقاة المدّ الوافد من الخارج فكرياً ومادياً، ولكن الحرب العالمية الأولى طرقت الأبواب ودخلت ملتهمة كل المشاريع والمبادرات أو المحاولات، وكان للنجف موقف حيال ذلك، موقف شرعي تاريخي تجلّى في الجهاد المقدّس الذي دعت إليه المسلمين كافة (كما سوف نرى في القسم السياسي). مثلما كان لها جهادها الآخر، في التربية وصولاً إلى إصلاح الفرد والجماعة.

الفصل الثالث

١ ـ شروط الانتساب إلى جامعة النجف

٢ ـ نظام التدريس فيها

٣ ـ الامتحانات: تقويم الطالب وإجازته

النظام المالي في النجف: الموارد، نظام الإنفاق، ونظام العيش الطلابي

١

شروط الإنتساب إلى جامعة النجف

لا تضع النجف عراقيل أمام طالب العلم الديني، أو شروط تعجيزية تجعله يفرّ من العلم وأهله، بل تمهد له الطريق وتذلل أمامه الصعوبات وتضعه في مناخ غير معقد وبسيط يُحسّسه بسهولة إكتساب العلم وضروراته وأهدافه السامية.

لذلك ترى الطالب يُقبِل بقلب مفتوح، وملكات مستنفرة وغير هيّاب، ولا وَجِل على زملائه وأساتذته الذين يستقبلونه مظهرين له السرور به والاحترام له وموحين إليه بأهمية المسؤولية التي سيتحملها وبالدور الإنساني الحضاري الذي سيؤديه، وما في ذلك من رضى الله ولرسوله وللمؤمنين وما قد يلقى المجتمع على يديه من خير إنْ شكل القدوة العلمية الخيّرة والأسوة المؤمنة التقيّة العادلة.

ـ فعلى الطالب الذي يريد الانتساب إلى الجامعة النجفية أنْ يكون قد اجتاز المرحلة الإبتدائية على الأقل، وكلما كانت درجته العلمية أعمق استطاع أنْ يستوعب دروس العلم الديني وغيره.

ـ أنْ يكون على الأقل قد بلغ السن الرابعة عشرة لكي يتقبّل عقله ما يُطرح في مرحلة المقدّمات.

ـ أنْ يكون مقتنعاً بضرورة رحلته العلمية وما يكتنفها من واجب

شرعي ديني. وفي هذا السياق يقدم لنا أحد خريجي النجف صورة حيّة عن وضع الطالب منذ وصوله إلى النجف حيث يقول:

«وعندما يصل الطالب إلى النجف بعد أنْ تتوفّر فيه هذه الشروط، يَرِدُ إلى حيث يتجمع أبناء قطره الذين يؤلفون شعبة مسؤولة ويشكلون همزة الوصل بين النجف وقطرهم.. هؤلاء يحتضنون القادم الجديد... ويقدمون له الخدمات الأولية.. وبعد ذلك، يستطلعون أحواله العلمية ودرجتها دون أنْ يلمس ذلك، لأن امتحانه يأتي بطريقة غير مباشرة.. يسألونه عن زملاء له في الدرس.. أي المواد التي يحبها أكثر.. إمتحان هادىء يُجرى له كما لو كان للتسلية وإضاعة الوقت. بعد الإطلاع على معلوماته وتوجهاته يعين له زملاؤه أبناء قطره الدروس التي تستوي ومعلوماته تحاشياً للصعوبة في بادىء الأمر. ولينطلق دون عقبات، ثم يحددون له أستاذاً خَبروا هم كفاءته وجدارته ويصلونه به. وبعد فترة من الدرس، وحسب توجيه الجامعة النجفية يعود أبناء قطره يوجهون إليه أسئلة متنوعة. مثلاً: ماذا قرأت اليوم؟ ماذا كنت تقرأ بالأمس؟ أي مادة درستم بالأمس؟ هل من صعوبة؟ فإذا كان الجواب لا صعوبة، يطلبون منه شرح ما شرح له في القواعد أو في الحديث أو في التفسير.

وهنا فإما أن يقرّوه على ما هو عليه أو أنْ يَخْفِضوا أو يرفعوا بتغيير الدروس والأستاذ. وفي غضون الدراسة ينطبع الطالب بطابع الدين التقوى»[1].

وكما يلاحظ، فإنّ الطلاب الراغبين في الإنتساب أو الدخول إلى

---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص١٤٣.
أدرجنا النص بكامله رغم طوله لما يتضمنه من تجربة معاشة. وتوضيح علمي وموضوعي لحالة الطالب وما سيكون عليه وضعه العلمي في انلجف.

الحوزة العلمية الدينية لا يخضعون إلى إمتحان قبول لمعرفة المستوى العلمي الذي بلغه الطالب والذي بموجبه يجب أنْ يُصَنَّف في المستوى أو المرحلة الدراسية «لذلك فمن المحتمل أنْ ينتسب إلى هذا السلك المقدّس من لا يصلح له. وبعدم وجود أي إمتحان، فإن انتقال الطلاب من دراسة كتاب أدنى إلى كتاب أعلى حرّ لا يمنعه مانع، ومن البديهي أن يستعمل بعضهم فيقفز إلى مرحلة أعلى ومن ثم يتوقف عن الدراسة ويصاب بالبرود[1].

نظام الزي:

يمتاز طلبة العلم الديني في النجف في توحيد الزيّ مع فوارق بسيطة لا يكاد يلحظها إلا العلماء والطلاب أنفسهم. «إنَّ طلبة العلوم الدينية مع امتيازهم بالزي الموحّد تقريباً. إلّا أنَّ هناك فارقاً في كيفية لف العمامة عندهم. فقد كان لكل جالية أجنبية في النجف لغة خاصة يمكن للمنتبه أن يميزهم فيها. فيمكن تمييز الهندي والأفغاني والباكستاني والتّبتي والفارسي وغيرهم.

. . . وتختلف عمائم العلويين، وهم الذين يرجعون بأنسابهم إلى عليّ وفاطمة من عمائم غيرهم باللون: فلهم اللون الأسود والأخضر[2].

واللون الأخضر اتخذه الشيعة الأوائل تقليداً للإمام عليّ بن أبي طالب بناءً على قول أحدهم «شهدت علياً (ع) بذي قار وهو معمّم»[3].

---

(١) مطهري، منظمة علماء الدين، المنطلق عدد ٣٧، تشرين الثاني ١٩٨٧م - ربيع أول ١٤٠٨هـ/ بيروت، ص٩٧.

(٢) طالب الشرقي، تقاليد النجف وعادتها، النجف الأشرف، ١٩٧٧م، ص١٤٦.

(٣) طالب الشرقي، مرجع سابق، ص١٤٧.

وأما اللون الأسود، فقد روي بأن الإمام علي بن موسى (الرضا) وهو ثامن الأئمة الشيعة «اتخذه، شعاراً للعلويين وقلده المأمون فأبدل السواد (شعار العباسيين) بالأخضر، ثم عدل إلى السواد بعد وفاة الرضا»[1].

ولقد استعمل الشريف الرضي، أحد علماء السادة العلويين، اللون الأسود كشعار للحزن على الإمام الحسين، شهيد كربلاء، ومنه انتقل إلى علماء السادة العلويين في النجف «وقد استمر العلويون في إستعمال العمّة السوداء في سائر الأقطار ومنها انتقل هذا الشعار إلى النجف واتخذه رجال الدين والعلماء الأعلام من السادة العلويين»[2].

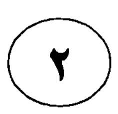
وعند دخول الجامعة لمباشرة الدرس على طالب العلم الديني «لبس العمة والجبة الإسلاميتين اللتين كان النبي يرتديهما والأئمة المعصومين (ع) والخلفاء الراشدون.. وقد أخذ الإسلام زيّه هذا، عن العرب وأمرائهم قبل، إذ لم يشرع الإسلام زياً خاصاً غير ما كان عليه العرب... وبذلك فقد قيل في المثل العربي القديم: العمائم تيجان العرب. وجاء في الحديث: «تعمّموا فإن الشياطين لا تتعمم». واستمر هذا الزي للتابعين وتابعي التابعين وأشراف المسلمين وعلمائهم ومحدثيهم إلى عصر الخليفة الرشيد الذي أمر في سنة ١٨٣هـ أبا يوسف، قاضي قضاة الكوفة في عهده، بتوحيد اللباس الديني وتخصيصه بعلماء الدين ونزعه عمن سواهم»[3]. وما زال هذا الزي حتى عصرنا الحاضر مختصاً بعلماء الدين والفقهاء.

---

(١) المرجع نفسه ص١٤٧.

(٢) المرجع نفسه ص١٤٧.

(٣) آل فقيه، مرجع سابق، ص١٨.



نظام التدريس فيها

يتشكّل نظام التعليم في النجف من ثلاث مراحل هي: مرحلة المقدمات ثم السطوح، ثم مرحلة الخارج. وفي هذا السياق يقدم لنا أحد طلاب العلم الديني في النجف جانباً من جوانب تجربته العلمية التحصيلية فيقول: «أسمح لنفسي في التحدث عن بعض مراحل التجربة العلمية التي لم تكتمل بعد. . في المرحلة الأولى من مراحل الدراسة كما هي العادة.

درست المقدمات على يد جملة من الأساتذة الكرام. وبعد الإنتهاء من تلك المرحلة الدراسية انتقلت كغيري من الأخوة إلى مرحلة أخرى من الدراسة، وهي دراسة السطوح وهي تعني دراسة جملة من الكتب الفقهية والأصولية ذات الطابع الاستدلالي، وهذه تدرس على مراحل مختلفة باختلاف درجة عمقها وشمولها ودقتها. وبعد الانتهاء من السطوح العالية ذات الطابع الاستدلالي الأعمق والأدق، ينتقل طالب العلم إلى عادة حضور بحوث الخارج وهي دروس ومحاضرات يلقيها المجتهدون والمراجع الذين امتلكوا زمام العلم، وأصبحوا من ذوي الإحاطة التامة بالمطالب ومن أصحاب الآراء والنظريات في علمي الفقه والأصول وغيرهما من العلوم. وفي هذه المرحلة يرى الطالب بأم عينه كيف يمارس المجتهد الفقيه صناعة الاستنباط وكيف يقوم بعملية الإستدلال على المسائل الفقهية والأصولية. فهو في هذه المرحلة يدرس علم الفقه بينما في بعض المراحل كان يدرس نتيجة علم الفقه التي توصل إليها الفقيه»[1].

---

(١) السيد علي الأمين، حول الحوزة العلمية ودورها، العرفان، عدد ٤ ـ ٥، مجلد ٧٣، شوال، ذو القعدة ١٤٠٥هـ حزيران، تموز ١٩٨٥م، بيروت، ص٨١.

ـ مرحلة المقدمات: هي المرحلة الأولى من مراحل التعليم الجامعي في النجف ويمكن تسميتها بمرحلة «دراسة المقدمات» أي أنَّ الطالب النجفي يبدأ حياته الجامعية بالدراسة في الكتب، وسميت سطحية لأنّه لا يطلب فيها من الطالب أكثر من فهم ما في الكتاب. «والذي يفهم الكتاب ويحفظ مضامينه يُسمّى محصِّلاً ومشتغلاً ولا يُسمّى فاضلاً ولا عالماً ولا متجزياً ولا مجتهداً»[1].

في هذه المرحلة يُحْضِر الطلاب الكتاب الذي يحدده لهم أستاذهم ويتفق الطرفان، العالم والمتعلّم على الزمان والمكان وفي الوقت المحدد يلتقون مصحوبين بكتبهم، وبعد أنْ يأخذ كل واحد مكانه حول المعلم، حيث يشكلون ما يشبه حلقة كاملة، يفتحون كتبهم ثم يبدأ الأستاذ في الشرح بعدما يكون قد بدأ باسم الله وحمد الله، والصلاة على النبي وآله: يأخذ المعلم أحد أبواب الكتاب ثم يقرأ عبارة من عباراته شارحاً ومفسّراً. «وإذا تخلّف بعض الطلاب يوماً لعارض ما، تفقّده الأستاذ والتلاميذ وتساءلوا عن سبب تأخره. فإذا كان مشروعاً أعيد له الدرس بصورة مجملة، ولا سيّما إذا كان صعباً. وإذا تكرر منه التخلّف عن الوقت سقط حقه، للقاعدة المشهورة عندهم وهي: الدرس لمن حضر. وهذه القاعدة تحفظ نظام الدرس وتضطر الطالب للاهتمام بالوقت مضافاً إلى ازدراء الأستاذ والطلاب بالمتخلف وتهاونهم بالمتهاون ومكافحته بالأساليب الكثيرة»[2].

في المقدمات يدرس الطالب النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والتاريخ الإسلامي وجزءاً من تفسير القرآن. و«هذه المعارف أو

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) آل فقيه، مرجع سابق، ص١٠٨.

المواد يحتاج إليها الطالب لتفهم الفقه وأصوله ومن هنا أطلقوا عليها اسم المقدمات وتمتد دراسة هذه الفترة الأولى إلى ثلاث سنوات. ولقد أتممت قراءة التفتزاني وألفية ابن الناظم ومغني اللبيب وحاشية الملا عبدالله، ومطول التقزاني... وقد درستها بالكامل في النجف».

وقد يضاف إلى هذه المعارف بعض المواد التي تساعد أكثر على فهم المباني اللغوية لا سيّما في القرآن وفي أحاديث الرسول وأئمة أهل البيت والعلماء الآخرين من المسلمين. فمن هذه المواد: «علم الكلام والعلوم الرياضية وبعض العلوم الأدبية، كعلوم العروض والقافية والبديع والنصوص الأدبية...»[1].

أما الشيخ أو الأستاذ الذي يتولى التعليم فيسأل عنه من وجهة الكفاءة العلمية والخبرة ومن الوجهة الدينية والأخلاقية، فإذا تم واتُّفِقَ عليه لتدريس مادة ما في كتاب ما، ذهبوا إليه والتمسوا منه ذلك، فإذا كان لدى الأستاذ متسع من الوقت بعد، لتدريس هذه المادة فإنه لا يألو جهداً بتلبية طلب الطالب أو الطلبة مجتمعين «لا لأنّ هناك سلطة زمنية تضغط عليه، بل لأن طبيعة النجف مبنية على هذا النهج. فهو باستجابته يلبي دعوة الواجب الديني فقط، ويشعر بالغبطة والسرور ويخشى الله سبحانه في تسويف الوقت وتضييعه... والتدريس مجاني، لا يتقاضى على ذلك راتباً ويهتم في أن يكون عمله خالصاً لوجه الله سبحانه... وكثيراً ما تتناول محاضرته (في البداية)، قيمة الوقت وشرف العلم وأثر الإخلاص وفوائد المثابرة والجد والصبر، ثم يشجعهم على تحمّل المشاق والآلام ويبعدهم عن الشهوات، ويحذرهم من العواقب، فيضرب الأمثال، ويذكر القصص ويقيم البراهين. يفعل ذلك حتى تصبح

---

(١) محمد جواد، تجارب، دار الجواد ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، بيروت، ص٣٤.

الفكرة في أسمى مراتب الوضوح وبواسطة التكرار تصبح جزءاً من حياة الطالب..»[1]. هذا من حيث الجوهر، أما من حيث الشكل فالقاعات أو الأماكن التي تُعطى فيها الدروس وتلقى المحاضرات، ليست مجهزة بالكراسي والمنابر والمنصات، فالطلبة يشكلون حلقة مستديرة «تحيط بالأستاذ الجليل: مفترشة ما على الأرض في الجلوس بدل الكراسي والمنصات. ومع هذا التبسيط والجلوس المتواضع فإن لتلك الحلقات الجميلة من الهيبة والروعة مما لا نراه في غيرها من الحالات»[2].

هذه الطريقة في إعطاء الدروس تعكس الطريقة التعليمية التي كانت سائدة زمن أئمة الشيعة والمسلمين الأوائل، و«إنَّ أهم ما في طريقة الدراسة النجفية هي الحرية الكاملة التي يحظى بها الأستاذ والتلميذ معاً، وهي أشبه بالطريقة الدراسية التي كان عليها الإمام الصادق (ع) مع تلامذته كما يحدثنا رونالدس حيث قال: «سقراطية يأخذ المتلمذين بالحوار والمحادثة ويتدرج من المسائل الساذجة إلى المسائل المركبة والمطالب المعقدة والأسرار الغامضة».. وكما أنَّ للأستاذ أنْ يرتأي ما يشاء، كذلك للطالب أنْ يعترض بما شاء ويناقش أستاذه ويسأله على غير حدّ»[3].

مرحلة السطوح:

وهي المرحلة الثانية التي تلي مرحلة المقدمات، وتمتد إلى سبع سنوات دراسية «ويقصد بهذا المصطلح الدراسة التي تشمل متن الكتب الاستدلالية الفقهية والأصولية»[4].

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٥.
(٢) آل فقيه، مرجع سابق، ص١١٠.
(٣) الشيخ رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص٥٢.
(٤) آل فقيه، مرجع سابق، ص١١٠.

الطالب الذي بلغ هذه المرحلة عليه أنْ يدرس المنهج والفقه الإسلاميين ومختلف المناهج في التوصل إلى معرفة الأدلة والثبوت والأصول والشرائع والفروض سواء أكانت تتعلق بالصلاة أم بالمعاملات بحسب الدين الإسلامي. وفي هذه المرحلة يتم إلقاء المحاضرات دون كتب، فلا أستاذ أو معلّم يحمل كتاباً، وكذلك الطلاب، ولكن يتم تدوين بعض الملاحظات أو النقاط من قبل الطلاب أو بعض الأسئلة في حال غموض مسألة من المسائل لكي يعاد شرحها، وهنا يروي أحد طلبة النجف، حالة مرجع كبير بعد فراغه من التدريس قائلاً: «كان إذا فرغ من الدرس يبدو عليه التعب الشديد، فسألته مرة عن ذلك فقال: «أهتم في إفهام جميع الحاضرين في الدرس، فإذا رأيت واحداً منهم لم يفهمه. . أظل متأثراً، فهونت عليه، فقال: التدريس طريق لا غاية»[1].

أما أهم الكتب المقررة لهذه المرحلة فهي:

- في الفقه: شرح اللمعة الدمشقية للمرحوم زين الدين، الشهيد الثاني.

- المكاسب: للمرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري.

- رياض العلماء للسيد علي الطباطبائي.

- مسألة الإفهام: لزين الدين العاملي الشهير بالشهيد الثاني.

في الأصول:

- القوانين للقمي.

- الفصول للحائري.

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٢ (في الهامش).

- كفاية الأصول للشيخ محمد كاظم الخراساني.

- رسائل الشيخ مرتضى الأنصاري.

- الجزء الثالث من أصول الشيخ محمد رضا المظفر.

و«للتوسع يقرأ الطالب الأصول العامة ـ دراسة للأصول المقارنة للسيد محمد تقي الحكيم، وهناك مراجع أخرى أوسع دائرة وبحثاً لا يستغني عنها الطالب الباحث، وإذا انتهى الطالب من هذه المرحلة باتقان استحق أنْ يُسمّى (مراهقاً). ولما كانت كتب السطوح كلها استدلالية، فإنّ دراستها والاستفادة منها توسع ذهن الطالب وتمنحه مقدرة خاصة لإقامة الدليل أو ردّ البراهين والدعاوى، وقد ينضم إلى هذه المرحلة دراسة علم الكلام والحكمة والفلسفة الإلهية والتفسير والحديث وأصول الحديث وأحوال الرواة»[1].

المرحلة الثالثة: بحث الخارج:

في المرحلتين السابقتين يكون الطالب قد استوى على معرفة شاملة باللغة والبيان والصرف والنحو والأدلة والنصوص والتاريخ الإسلامي بحذافيره إضافة إلى دراسة تفسير القرآن على نحو واف. مما يؤهله إلى الانتقال لمرحلة بحث الخارج «وهي المرحلة التي يحضر فيها الطالب دروس كبار العلماء المجتهدين في الفقه والأصول، وهذه هي آخر مراحل الدراسة التي قد يوفق فيها الطالب إلى بلوغ درجة الاجتهاد وهي أعلى درجة وبها امتياز هذه الجامعة الإسلامية في أسلوب التدريس... وفي درجتها العلمية العالية»[2].

---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص٥٦.

(٢) بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٦ ـ ٩٧.

نظراً لأهمية هذه المرحلة وبما تشكله من منعطف علمي ومصيري للطالب فإنّ الذين يتولّون التدريس فيها هم العلماء المراجع الكبار في الفقه والأصول، لأنها تشكل آخر مراحل الدراسة التي توصل إلى درجة الاجتهاد، وهي أعلى درجة يبلغها الطالب من درجات العلم الديني وبها تمتاز النجف عن غيرها من جامعات تدريس العلوم الدينية عند المذاهب الأخرى «تتكون هذه المرحلة عادة في دورات يتولاها كبار العلماء المجتهدين، ويبتدىء المدرّس منهم بدورة بحوث أصولية أو فقهية يلقيها بشكل محاضرات يومية، فيشرح شرحاً وافياً بعرض الأقوال من مختلف المذاهب الإسلامية ومناقشة الآراء فيها وأدلتها المختلفة ويختار ما ينتهي إليه رأيه مع الدليل ولكل مدرس طريقة خاصة في أسلوب البحث وسعة المنهج والأسس العلمية التي يعتمدها»[1].

وسميت هذه المرحلة «ببحث الخارج» كونها مستقلة نظراً للمستوى العلمي الذي يبلغه الطالب من حيث انتقاله إلى مرحلة دراسة الأدلة والثبوت والأصول والشرائع والفروض ومن أنه لا المدرّس ولا الطلاب يحضرون معهم كتباً أثناء المحاضرة.

ودروس الخارج محاضرات يلقيها الأستاذ تتكفل شرح موضوع كامل، فقد يستوجب ذلك مدّة درس كامل، وقد يحتاج إنهاء الموضوع إلى عدة أيام «إمّا لأنّ الطلاب لا يقبلون النظرية التي يدّعيها الأستاذ، فيكثر فيها الخصام والنقض أو الإبرام فيضطر لإقامة البراهين الكثيرة التي لا يمكن جمعها في درس واحد، وإمّا لأنّ النظرية تبتنى على سلسلة نظريات مجهولة لدى جملة من الحضور، فيلتزم الأستاذ ببيانها واحدة واحدة»[2].

---

(١) المرجع نفسه ص٩٧.

(٢) آل فقيه، مرجع سابق، ص١١١.

ودورات الخارج تكتظ عادة بالطلاب حسب شهرة المجتهد الأستاذ، وذيوع صيته بإحاطته وتبحّره وطريقة التدريس في أوساط الحوزة العلمية وللطلاب في هذه الدورات كامل الحرية في المناقشة وإبداء الرأي في أثناء المحاضرة وبعدها، وقد يكون من طلابها مراهقين للاجتهاد في أنفسهم»[*].

وهنا لا بدّ للمرجع المدرّس، مهما بلغ عمق تبحّره العلمي، من أنْ يُعِدَّ مواضيعه ومحاضراته، ويحضرها نظراً لعظم شأنها وأهمية مواضيعها وعمق محتوياتها، بل يجب أنْ يراجع مصادر الفقه والأصول والأحاديث، وكذلك لغة المادة والتفسير لكل ما يتعلق بموضوعه الذي سيطرحه على طلابه إمعاناً بالفائدة والإخلاص الرساليين.

وعلى الأستاذ المحاضر أنْ يُرْشِد طلابه إلى المصادر أو المراجع التي تعالج موضوع محاضرته فيطّلعون عليها، وثم يأتي دور الأستاذ فيطرحه ويناقشه ويبيّن ما التبس منه أو غمض حتى يُنْضِجَهُ ويسهّل على الطلاب إستيعابه والإحاطة به.

والكتب التي يعود إليها الطلاب هي الكتب نفسها التي يعتمدها الأستاذ «وإنْ كانوا ليسوا سواسية من حيث تفهمها واستحضار مضامينها»[١].

أما عدد الطلاب في مجلس الخارج الواحد فقد يبلغ العشرة، وقد يبلغ الألف، فلا حدّ لعدد طلاب الخارج وإذا كانوا قلّة، جلسوا حول أستاذهم مشكّلين حلقة مستديرة. وبعد أنْ يشرح الموضوع المطروح للدرس ويبين أقوال الفقهاء وآراءهم، وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه

(*) مراهقون للإجتهاد: في بداية دراسة الإجتهاد.

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٧.

وبعد إظهار الخلل إنْ وُجد يطرح رأيه ثم يترك للطلاب حرية السؤال والمناقشة وإبداء الرأي.

وأثناء المناقشة بين الأستاذ والطلاب وبين الطلاب أنفسهم، تبرز المواهب ويتجلّى الطالب المتفوق فهماً وعلماً.

«وميزة هذه الدورات، عمق البحث ودقته، وسعة أفقه والحرية الكاملة في نقد الآراء ومناقشتها مهما كان صاحبها، وبهذا الأسلوب يُغَذّى الطلاب ليتمكنوا من الاعتماد على آرائهم والثقة بنفوسهم، حيث يرجع إليهم الناس وتقلدهم الأمة في أمورها. إلى هذا النهج في الدراسة يُعزى السر في تطور الدراسات الفقهية والأصولية في جامعة النجف على مرّ القرون. ومن يقرأ كتاباً في الفقه وأصوله لأحد أعلام القرنين الرابع والخامس مثلاً، ثم يقرأ كتاباً فيها لأحد أعلام هذا القرن يلمس مدى التطور الذي بلغه البحث في هذا الشأن»[1].

ومادة الفقه والأصول لها دورة كاملة قد تبلغ عدة سنوات وقد تزيد، أي إنّه لا حَدَّ لعدد السنين التي يقضيها الطالب في هذه الدورة وقد تبلغ العشرين، وهذا يعود لمقدرة الطالب على الاستيعاب ومدى نشاطه ولما وُهِبَ من ملكة استنباطية اجتهادية تؤهله للقفز إلى مرتبة المجتهدين الأعلام الذين هم محط التقليد من غير المجتهدين. ولكي يحصلوا على درجة الاجتهاد فإنَّ «الطلاب في حلقات الدروس الخارجية، يحضرون عدة سنوات أو دورة كاملة في الفقه أو الأصول، ثم يعرضون كتاباتهم وتقريراتهم على الأستاذ وإذا ما حازت الرضا والقبول يمنحه الأستاذ شهادة كتابية يقال لها (إجازة الاجتهاد) وعندما يحصل الطالب على هذه الإجازة يصبح مجازاً) وفي ذلك الوقت يكون

---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص١٧.

قد بلغ مقام الاجتهاد وقد صار باجتهاد العلماء (مجتهداً)»[١].

هذا المجتهد الجديد، أصبح له الحق في تصنيف كتاب في أحكام الدين، يسمى عادة «بالرسالة» حسب إجتهاده ورؤيته العقلية التي تستلزم هذه الرؤية الإجتهادية دون تلك. هذه الرؤية تأتي مسايرة للشروط الاجتماعية أو السياسية وغيرها وبموضوعية يرى أنها تلامس الحقيقة والواقع وله أيضاً أنْ «يكتب الحواشي ويصادق على رسائل العلماء السابقين، ويفتي في الاختلافات والاشتباهات والإشكالات التي تفرض لأتباع المذهب، أي المقلدين ـ بمعنى أنّه يُبدي رأياً وحكماً يأخذ به المقلدون فيعملون بمقتضاه»[٢].

وهنا يطرح السؤال نفسه: هل يبلغ جميع طلبة «بحث الخارج» مرتبة الاجتهاد وينالون «إجازة» الاجتهاد؟ والذين لا يبلغونها، ما هو موقعهم ودورهم؟

مثل هؤلاء الطلبة في دراساتهم العليا كمثل طلاب الجامعات في العصر الحديث، فمنهم من يكتفي بالإجازة ومنهم من يتجاوزها إلى الكفاءة ومن ثم إلى مرتبة الدراسات المعمّقة (دبلوم أو ماجستير) ومنها لنيل الدكتوراه. وفي النجف، عندما يبلغ الطلاب درجة «بحث الخارج» يتوزعون إلى فئتين، فئة تكمل طريقها بدافع طموحها ومواهبها ويسمي أفرادها بالناضجين أو المراهقين للاجتهاد، وهم الذين بلغوا دراسة الأصول العملية بعد دراسة الأصول النظرية «لأنها مطلب رحى الاجتهاد، وفي الوقت نفسه حلبة تتجارى فيها أفكار الفقهاء، وكلما مهر الفقيه فيها تجلت مقدرته في الفقه والأصول العملية لمباحث «القطع»

(١) بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٨.

(٢) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٩.

و«الظن» و«الشك» وأهم مباحث الشك: «البراءة»، «التخيير» و«الاشتغال» و«الاستصحاب». وتتضمن في الوقت نفسه قواعد سيّالة يصعب حصرها تمر بالمناسبة ويلحقون بالأصول مبحث «التعادل» و«التراجيح» وهو محاكمة عالية للظنون المتعارضة كما يلحقون بها مبحث «الشكوك المتداخلة»[١].

أما الفئة الثانية، فأصحابها منهم من يكون وكيلاً للمرجع أو إمام جماعة أو واعظاً ومرشداً خارج النجف «وفي هذه المرحلة يدرس الطالب ـ أكثر ما يدرس ـ على نفسه ويتخرّج عليها»[٢].

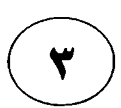
أما درجة الاجتهاد التي يحوزها طالب العلم الديني فإنها تخوله، إذا ما كان أعلم من غيره وأتقى وأعدل أنْ يبلغ سدّة المرجعية العليا ويصبح مقلداً أي مرجعاً يصدر الفتاوى والأحكام الرعية، وحكمه قاطع ومبرم.

والنجف اختلفت عن غيرها من الجامعات الدينية في موضوع التعليم على أساس فتح باب الاجتهاد مع قدوم «شيخ الطائفة» الطوسي سنة ٤٤٨هـ. الذي تولى المرجعية فيها ونظم طريقة التدريس، كما بوّب مواد التدريس ونظمها جاعلاً لكل مادة شأناً مستقلاً عن المواد الأخرى، ولكنه مرتبط في آخر الأمر بالكيان أو النظام المعرفي العام للإسلام ومتفاعل معه كونه لا يقبل «التبعيض» أو التجزئة. ومن هنا أصبح لزاماً علينا إلقاء نظرة وجيزة على موضوع الاجتهاد وبعض مبتنياته قبل التصدي لطريقة التدريس والتوجيه العلمي في النجف.

---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص١٥٦.

(٢) الشيخ رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص٦٧.



الامتحانات: تقويم الطالب وإجازته

جاء في معجم متن اللغة أن فعل «جوّز له يعني: سوّغه، واستجازه: طلب منه الإذن في مروياته»[1].

والإجازة حسبما ورد في «المنجد في اللغة والإعلام» هي «الإذن والترخيص. وهي عند المحدّثين: الإذن في الرواية لفظاً أو كتابة.. واليوم تعني شهادة عالية.. والمجاز: المأذون والمرخص له..»[2].

وفي الحديث عن «زين الدين بن علي العاملي»: أنّ شيوخه الذين تتلمذ عليهم بلغوا خمسة وعشرين شيخاً، «وقد درس عندهم وأجيز منهم رواية»[3].

وفي ترجمته لشيخه، النجاشي، وهو أحد أعلام الفقه الشيعي: «أجازنا بروايته.. العبد الصالح في مشهد مولانا أمير المؤمنين (ع) سنة ٤٠٠هـ»[4].

من هنا نفهم أن الإجازة هي طريقة سماح من واحد لآخر لنقل حديثه والرواية عنه وهي إذن شفهي، كما يبدو، من المروي عنه لطالب الرواية.

---

(١) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م، ص ٦٠٠ـ ٦٠١.

(٢) دار المشرق، المنجد في اللغة والإعلام، بيروت ١٩٧٣م، ص ١١١.

(٣) زين الدين بن علي العاملي، منية المريد، دار الكتاب الإسلامي، بيروت (د.ت)، ص٨.

(٤) الشيخ الطوسي، النهاية، (آغا بزرك، مقدمة الكتاب، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨٠م، ص ٥.

وبعد البحث والاستقصاء، تبين لنا من الوجهة التاريخية أن هناك نوعين من الترخيص أو الإجازة: ترخيص شفهي وآخر خطي أو تحريري.

١ ـ الإجازة الشفهية:

هذا النوع كان سائداً وغالباً على النوع الثاني قبل بدايات القرن التاسع عشر وخصوصاً في الديار الإسلامية. ولقد روي بأنّ الإمام جعفر الصادق كان قد أجاز أحد طلبته الرواية عنه بقوله لسائل: «إيتِ إبّان بن تغلب، فإنه سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فارْوِهِ عني»[١].

والشواهد التاريخية على إجازات المحدثين العلماء لطلبتهم أو للثقاة، لا تُعَدّ ولا تُحصى وهي مبثوثة في متون المؤلفات القديمة.

٢ ـ الإجازة الخطية:

هذا النوع كان نادر الشيوع قبل القرن العاشر الهجري، وبهذا الصدد يقول أحد الباحثين الإسلاميين: «وقد عثرت على إشارات قليلة عن الإجازة التحريرية في الفترة التي تناولها بحثي هذا»[٢].

والفترة التي يعنيها الباحث تمتد من عهد الإمام الصادق المتوفى سنة ١٤٨هـ وحتى عهد الطوسي في النجف سنة ٤٤٨هـ. أي أنها لا تتعدى القرن السادس الهجري. نستفيد مما تقدم بأن الإجازة: بالمعنى المتعارف عليه اليوم لم تكن معروفة لانتفاء وجود مؤسسات تربوية مكرسة فقط للتعليم المنظم، وإنما كان الأمر يتم بين مجيز وآخر معروف ومشهور بالعلم وبين مجاز كفوء ثقة.

---

(١) عبد الله فياض، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

(٢) عبد الله فياض، مرجع سابق، ص ٢٣٥.

تأسيساً على ذلك، يمكننا الاستنتاج بأنّ الإذن بالرواية أو الإجازة كانت تمنح للمستجيز بعدما يصل المجيز إلى قناعة ثابتة بأن طالب الإجازة صادق ومخلص. وكمثال على ذلك، ما حصل بين الإمام جعفر بن محمد الصادق وبين تلميذه، إبّان بن تغلب الأنصاري، وهي إجازة عامة، أيْ دون تخصيص موضوع ما للنقل والرواية.

والجدير بالذكر والملاحظة أنّه قبل نشوء المعاهد التعليمية المتخصصة، كان يمكن لعدة شيوخ أن يمنحوا طالباً واحداً إجازاتهم عندما يلمسون فيه النجابة والعدل والصلاح وفي مواضيع مختلفة حسب المادة التي يدرّسها كل منهم.

٣ ـ الإجازة النجفية وطريقة منحها:

قبل القرن السادس الهجري لم تن النجف تختلف عن غيرها في موضوع منح الإجازة وطريقة منحها، ولكن ما بعد ذلك اختلف الأمر والأسلوب، نظراً لما استجدّ من مرحلة المناهج الدراسية، حيث إنَّ مرحلة «الخارج»، كما رأينا هي آخر المراحل الدراسية ومدتها لا تنتهي بسنة أو سنتين، بل قد تستغرق سنوات عديدة لأنها تقتضي دورة كاملة في الفقه وأصول التفريع والاجتهاد. وبعدها يعرض الطالب آراءه وتقريراته على أستاذه. «وإذا حازت الرضى والقبول يمنحه الأستاذ شهادة كتابية يقال لها إجازة الاجتهاد. وعندما يحصل الطالب على هذه الإجازة يصبح مجازاً... وقد صار باصطلاح العلماء مجتهداً»[1].

في الفترة المعنية بالبحث لم تكن النجف تمنح إجازات نتيجة امتحان خطي، بل «للامتحان في هذه الجامعة صورة خاصة، يخالف ما

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص ٩٨.

عليه مدارس هذا العصر الحديث. فهو يكون في الطريق وفي المجالس وفي حلقات الدرس يختبر المحصّل أو الناجح لدرسه بالاحتكاك والكلام.. وترتيب أثر ذلك يظهر من تقدير الأساتذة له واحترام العلماء الذين لا يمارون ولا يجارون. والفقيه المجتهد يبرز بتقديم رسالته العلمية التي هي (كالأطروحة) لتحصيل الشهادة العالية في هذا العصر. وأما الشهادات في هذه الجامعة ـ وإجازات الاجتهاد التي لا تعطى إلّا لذوي الكفاءة العلمية والاستعداد الكامل على الاستنباط بعد اختباره وامتحانه بالطريقة المذكورة»[1].

تلك هي طريقة التقويم التي تتبعها النجف لمنح إجازة في الاجتهاد أو في إمامة الناس في «الجمعات» أو في مستوى الدعوة والترويج للمذهب، ولعل من المفيد أنْ نُدْرِجَ هنا نصاً أو صورة لأحد خريجي النجف القدامى يبين فيها لنا تفاصيل مجريات ونزاهة عملية منح الإجازة يقول:

«يظنّ كثير من الناس أنّ في جامعة النجف هيئة خاصة تراقب سير الطلاب وتشرف على أعمالهم وتعد لهم امتحاناً شهرياً وسنوياً، ثم يعطي كل طالب شهادة تحمل أرقاماً تشير إلى درجات التلميذ ومكانته، فإنّ جامعة كهذه الجامعة تضم بين دفّتيها آلافاً من الطلاب يتوزع منهم على الأقطار فوج في كل عام ويخلفه فوج آخر جدير بها أنْ تسير على المنهج المتبع اليوم عند سائر الأمم الراقية.. ولكن الأمر ليس كذلك، فإنَّ النجف لا تزال تسير وحدها في طريقها الخاص وتتبعها قم وخراسان وكربلاء وسامرّا والكاظمين وأصفهان وتبريز، وكثير من حواضر إيران وأفغانستان وسائر المدارس الشيعية الدينية، ولا يزال

(١) رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص ٥٦.

أسلوبها الخاص في التدريس والامتحان وفي مكان الدراسة وفي اختبار المدرّسين، ولا تزال تحافظ على مناهجها وتعتز بها لأنه تلمس أفضل النتائج. والامتحان في النجف امتحان نزيه ينتهي بمعرفة درجات الطالب بدون أيِّ إخفاء. فإن الامتحان فيها لا يتخلله شيء من الغش ولا الرشوة ولا الواسطة ولا مراعاة ولا قرابة ولا محاباة لصديق ولا تستطيع السلطة أنْ تشفع للطالب»[1].

محاور الامتحان النجفي:

وللامتحان في النجف ثلاثة محاور، كما حدّدها آل فقيه ووضح معالمها وطرقها. وهذه المحاور كما يتجلّى لنا، ما زالت قائمة حتى اليوم، نظراً لخلوها من المساومة ومن كل ما يتصل بأسبابها على كافة المستويات: السياسية أو الاجتماعية وغيرها، كون الممنوح سيعْبأ بمسؤوليات اجتماعية وتربوية وسياسية وغيرها وعليه أنْ يكون القدوة، حال تخرجه، التي سيتأثر بها الناس وبإرشادها يعملون. وهذه المحاور تتلخص كما يلي:

الأول: «هو حرية الفكر والرأي والمناقشة للتلميذ مع أستاذه ومع رفاقه أثناء الدرس. وبعده أو قبله بذلك يأخذ الأستاذ فكرة عن تلميذه واستيعابه وجرأته وقوة منطقه.

الثاني: المباحثة مع الأقران، فقد اعتاد الطلاب على أنْ يجتمع منهم اثنان فأكثر، ويعيّنوا درساً للمباحثة، يسمونه «بحث مقابلة» فيحضرون في الوقت والمكان اللذين اتفقوا عليهما، ثم يتقدم أحدهما في اليوم فيلقي درسه كأنه أستاذ للآخرين وكلهم مصغون ومنتبهون ولا

---

(١) رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص ٥٦.

يسمحون له باجتياز نقطة من نقاط المبحث ما لم يقتلها بحثاً، فإذا عجز، فهم متكفلون بإيضاحها، فإذا عجزوا أجمع، أرجعوها للأستاذ في وقت آخر. وفي اليوم الثاني يقوم الآخر بهذه العملية في النجف الذي هو تِلْوَ مبحث اليوم الأول، وهكذا دواليك. فالذي لم يفهم دروسه لا يستطيع أن يقوم بهذا العمل ولا يخفى أمره على رفيقه.. أو رفقائه. وإذا أحسوا أنه ليس بفاهم وأنه غير مجتهد في دروسه نبذوه.

الثالث: المذاكرة والمناقشة في الأندية العامة والخاصة وفي الشوارع، وأثناء تشييع الجنائز، فعندما يجلس طالب إلى جنب آخر، يوجه سؤالاً إلى رفيقه.. ويطالبه بالبرهان جهده..»[1].

ما يجب أنْ يُلْحَظ هنا هو مسألة مستويات المتخرجين أو درجات إجازاتهم، وأنواعها. ومن حيث الشكل، فأنهم يماثلون طلبة الجامعات العصرية الحديثة الذين تتفاوت درجات علمهم وإجازاتهم، فليس الجميع يمنحون شهادة الدكتوراه أو شهادة في الدراسات المعمقة، أو الجدارة وغيرها، بل هناك تفاوت بحسب اجتهاد وطموح كل طالب.

وفي النجف قد يكون أحدهم نال درجة الاجتهاد والثاني درجة وكيل أو إمام جمعة أو معلماً لتدريس مرحلة السطوح والفضلاء واكتفى بها.

فالشهادة التي تُعطى للطالب المتخرج تكون على المستوى الذي بلغه وأنهاه بكفاءة.

ولكي يحصل الطالب على الشهادة حال عزمه على الخروج من النجف إلى مسقط رأسه، فإنَّ عليه قبل ذلك تقديم طلب يذكر فيه

---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص ١٢١.

موضوعه، إلى أحد أساتذته ومنه إلى الرئيس الأعلى حيث «يتم التداول بأمره ويُشار إلى النواحي التي كان يبرز فيها دون أخرى، وإن كان قد لفت أنظار معلميه بمواظبته ونقاشه واستعداده الدائم، بل وحضوره النفسي والعقلي الدائم، بالإضافة إلى تقاه وورعه وعدم تخلفه عن واجباته الدينية، تعطى له الشهادة منوّهة بجميع تلك الفضائل، ويطلب من الناس في هذه الشهادة الاستماع إليه واحترامه. وهذه الشهادة لا تعطى جزافاً، وإنما تعرض على جهاز خاص تابع للمرجعية العليا «ثم إذا كتبت الورقة بقيت أياماً عند من يطلب منه توقيعها، تبقى للرقابة والتدقيق وتكون خاضعة للتبديل والتعديل، فإنّه يعرضها على أكثر من واحد من أهل المعرفة والفضل والدين والكتمان، ويأخذ رأيهم، فإنْ كانوا يعرفونه أعطوا رأيهم وإلّا استمهلوا أو اشتغلوا بالتنقيب والتدقيق. كل ذلك بشكل هادئ للغاية، وبعد ذلك يضيف الرئيس إلى المسودة ما يريد أو يضرب على ما لا يرتضيه ثم يأمر بتبييضها.. وفي هذه الفترة يبقى صاحب الحاجة منتظراً أو يطلب توقيع الورقة فيقال له: وقت آخر، لا داعي للعجلة، المسألة تحتاج إلى تروي، متى عزمت على السفر؟ بعد أسبوع مثلاً، فيقال له! الوقت واسع..»[1].

من هنا نتأكد أن النجف خرجت في طريقة منح الإجازة أو الشهادة عن حدود التقليد وأصبحت لا تمنح إجازة إلا لمستحق، وبحسب درجة استحقاقه والإجازة تعطى خطياً بحسب أنظمة الجامعات العصرية.

ولكن الذي يثير الاستغراب والسؤال: هل أنّ جامعة بهذا الحجم، كانت خرّجت وما زالت، تخرّج علماء مجتهدين أفذاذاً على المستوى الفكري والقيادي وعلى كافة المستويات، ومنهم من قادوا الثورات ببسالة

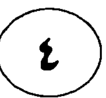
---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص ١٤٦.

نادرة وإيمان قوي، وتحدّى طواغيت العثمانيين والفرنسيين والإيرانيين والإنكليز وكانوا، كما سنرى، بحق أبطالاً قادوا الثورات وتوزعوا الجبهات.

هل أنّ جامعة بهذا الحجم من العطاء والتضحية لا تكون على المستوى ذاته من التنظيم والإحصاء والمراقبة والتقويم؟ وكيف لا يكون أمرها منظماً بحيث يكون لكل عالِم ملفّه ولكل تلميذ مثله وتخلو من سجلات محاسبة أو قيد ولا يكون بين كافة أجزائها ترابط عضوي.

فإذا كان المرجع الأعلى هو أيضاً رئيس الحوزة فلا بدّ من مدير ينظم الدروس وميادين الاختصاص ويُعد المدرّسين الأكفاء، فالتغيير والتطور من سنة الحياة وكذلك التحديث بما يتلاءم مع المستجدات، على أنْ يبقى ذلك في إطار التوحيد وخلفيته وأهدافه. الحياة في تطور، والقافلة تسير، والزمن يدور، فمن لا يواكب يقظاً ومحترساً يقطعه الوقت ويتخلف عن الركب ويمكث قابعاً تحت غواشي التخلف والجمود.



النظام المالي في النجف

الموارد نظام الإنفاق، نظام العيش الطلابي:

لم تختلف سيرة النجف المالية والإنفاقية عن نظيرتها عند أئمتهم، أي إنّ الموارد المالية وسبل إنفاقها وغاياتها الاجتماعية والتربوية وغيرها تتجه كلها نحو غاية واحدة هي: الله تبارك وتعالى.

فالأئمة لم تنقطع عنهم هبات الأتباع والأنصار من أصحاب

الأموال الكبيرة، المنقولة وغير المنقولة، وإنْ أخذت في كثير من الأحيان منحى السرية، أو في العلن، من باب التقية. ولقد كان الكثير من الأمراء والوزراء أو الولاة منذ العهد الأموي وما بعده من العهود يتشيّعون لأهل البيت سراً، وكان للأئمة مما ينهمر على المتشيّعين هؤلاء من الخلفاء أو السلاطين أو من غيرهم نصيب، لأن عطاءاتهم وتقديماتهم المادية إلى أئمتهم تشكل بالنسبة لهم وكما يذكر الأئمة، مفاتيح أرزاقهم، لأنها تبتغي مرضاة الله ومرضاة أوليائه وعباده المخلصين. وهذه الهبات بعضها واجب كالخمس والزكاة، وهي حقوق شرعية، والبعض الآخر مدفوع بنخوة الإيمان وحرارة الإخلاص. وكان الأئمة ينفقون على تعليم طلابهم وإعانة الفقراء والمعوزين منهم من الحقوق الشرعية التي يتسلمونها من مواليهم وشيعتهم. ومن بين هذه الحقوق وأهمها: الخمس الذي يعتبر من حق الله والرسول وأهل البيت. ولقد كتب الإمام الرضا إلى أحد مواليه «أن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نفك ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا أنفسكم دعانا ما قدرتم عليه فإنّ إخراجه مفتاح رزقكم»[1].

ولم تكن الموارد المالية تقتصر على جانب وحيد، بل كانت هناك عدة جوانب: كالزكاة وعائدات الأوقاف والغنائم وما كان يوصي به أغنياء الشيعة الإمامية من أموالهم أو بها كلها قبيل وفاتهم. «يضاف إلى ذلك أنَّ وجود أوقاف عند أسلاف الإمامية في عصر الأئمة يبيح لنا أن نستنتج أنَّ قسماً من واردات تلك الأوقاف الإمامية التي حبست لأغراض تعليمية في العهد البويهي حين أصبحت الأحوال السياسية ملائمة لوجود

---

(١) فياض، مرجع سابق، ص ٤٩ (عن الطوسي، الاستبصار، ج٢، ص ٣٤).

تلك الأوقاف يمكن أنْ تُعَدَّ تقليداً لسنّة سابقة كان يُعمَل بها في عهد الأئمة»[١].

ولقد استهدف الأئمة عبر تعليم شيعتهم، رضا الله. ولم «يؤثَر عنهم أنهم أخذوا أجرة على تعليمهم. يضاف إلى ذلك أنهم كانوا مستقلين اقتصادياً، فلا حاجة فيهم لأخذ الأجرة. أما الشيوخ فيبدو أنهم كانوا يسدّون معظم نفقاتهم من المهن الحرة التي يمتهنونها.. وربما تلقى بعض الشيوخ من الأئمة أو من وكلائهم بعد نهاية عصرهم معونات مالية من الحقوق الشرعية التي كان يستوفيها الأئمة في حياتهم ووكلاؤهم أو المجتهدون، كما يسمون اليوم من بعدهم..»[٢].

ومن هنا يمكننا أنْ نستخلص أنَّ الأئمة كانوا يقدمون المساعدات المالية لطلبة العلم المعوزين من الحقوق الشرعية التي ترد عليهم من شيعتهم، ومما يؤيد ذلك أنَّ أحد الأئمة جعل الصرف على أمور الدين من بين أَوْجُه نفقات الحقوق الشرعية. وقال عبد الله السكوني للإمام محمد الباقر: إني ربما قسمت الشيء بين أصحابي أَصِلُهم به فكيف أُعطيهم؟ فقال: أَعْطِهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل»[٣].

لم تقتصر الموارد المالية على الحقوق الشرعية عند الأئمة كما قدمناه، وعند شيعتهم الإمامية بعدهم، بل كانت هناك هبات كثيرة ومتنوعة يقدمها المحسنون من الشيعة لتؤدي قسطاً من نفقات التعليم.. روى الديلمي أنَّ الرسول حث المسلمين على تقديم العون المادي لطلبة العلم قائلاً: «من أعان طالب العلم بدرهم بشّرته الملائكة عند قبض

---

(١) فياض، مصدر سابق، ص ٥١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٥.
(٣) القمي، من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص١٨ (سبق التنويه بالجزء الأول).

روحه بالجنة وفتح الله له باباً من نور في قبره»[1].

أما الموارد المالية التي يعتمد عليها علماء النجف في إنفاقهم على التعليم وطلبة العلم والأمور الاجتماعية والتربوية فهي امتداد للموارد التي كانت على عهد أسلافهم ووكلائهم، والتي كانت تتشكل من الحقوق الشرعية (زكاة، خمس ومال الأوقاف الشيعية والهبات والنذور وغيرها). وربما ازدادت أو كانت أوفر حالياً مما كانت عليه في عهود الأسلاف نظراً لملائمة الظروف الاجتماعية والسياسية واتساع المهد الشيعي في العالم. كما لن ننسى أنّ في النجف طلاباً يتلقون التعليم الديني من مختلف القوميات: هندية، باكستانية، أفغانستانية. إيرانية، لبنانية، سورية، قفقاسية، وتبتية، وغيرها بالإضافة إلى الطلبة العراقيين.

«أما نفقات المرجعية والدخل لمنصبها فمن الأخماس والزكوات والأوقاف والتبرعات يقبضها المرجع ويوزعها على الطلاب والمعوزين، من مال الله وفي سبيل الله ومعنى هذا أنّ المرجع الأعلى يمثل دور الجابي والموزع في آنٍ واحد وأجره على الله..»[2].

وبالإضافة إلى الحقوق الشرعية والهبات والتبرعات التي تتلقاها المرجعية الإمامية في النجف فإنّها تتلقى أيضاً الأموال من ثلاثة موارد رسمية. و«كان المورد الرسمي الرئيسي يأتي من الحكومة الفارسية التي كانت تعتبر نفسها حامية للمذهب الشيعي. أما المساهمة العثمانية فكانت متواضعة جداً. وكان المورد الرسمي الثالث يأتي من الهند عن طريق «وقف عودة». إنَّ الجزء الأعظم من مالية النجف كان يأتي من التبرعات الشيعية المتمثلة في الزكاة والخمس ورد المظالم وحق الوصية والنذور

(١) الديلمي، إرشاد القلوب، ج١، ص ١٦٤ (سبق التنويه بالجزء الثاني).

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

وعدد لا يحصى من الهبات والخيرات ومصاريف الحجاج، وهذا يدل على أنَّ المجتهدين الشيعة كانوا يعتمدون إلى درجة كبيرة على الجمهور. وبناءً على هذا التفاعل العميق بين المجتهدين والجماهير كان من الصعب على المجتهدين أنْ يبقَوْا بمعزل عن السياسية..»[1].

ولعل قرارات الشيعة في العراق (في النجف وكربلاء والكاظمين كانت تشكل مورداً هاماً عاماً وخاصاً: للنجف وغيرها على وجه خاص وللعراق بوجه عام. ويشير أحدهم لمثل هذا الخصوص بقوله:

«فقد كانت في العراق أهم قرارات الشيعة في النجف وكربلاء. ويقدر عدد الوافدين إلى العراق سنوياً للزيارة من ١٢ـ ١٥ ألفاً فيكون مجيء هؤلاء عاملاً من عوامل انتعاش التجارة في العراق..»[2].

وللممتلكات الوقفية في النجف والمدن الشيعية المقدسة الأخرى عائدات مالية مهمة. هذه الممتلكات تضم أعظم مقدسات الشيعة كالمشاهد والمقابر، لا سيما مقبرة وادي السلام التي كنا قد خصصنا لها في القسم الأول فصلاً كاملاً، إذ يبلغ مجموع من يُدفن في منطقة كربلاء والنجف حوالي ثلاثة آلاف نعش في السنة، تصل من إيران وما وراء القفقاس والهند.. وفيما عدا تلك المدخولات التي ترد إلى المدن المقدسة، فإنّ تجارة الترب والسبح (جمع سبحة) والأكفان واللوحات الدينية تلقى هي الأخرى رواجاً كبيراً وتدر أرباحاً جيدة»[3].

---

(١) مركز دراسات الوحدة العربية، دراسات في القومية العربية والوحدة، ندوة، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٦١.

(٢) عبد العزيز نوار، داود باشا وإلى بغداد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، ص ٢٨٩ـ ٢٩٠.

(٣) ل.ن كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، تعريب د. عبد الواحد كرم، مراجعة عبد الرزاق الحسني، دار الفارابي ـ بيروت، ١٩٧٥م، ص ٣٢.

وللقبائل الشيعية في الفرات الأوسط روابط هامة وقوية بالمرجعية الدينية في النجف، فعلاوة على امتثالها لأوامر المرجعية في الظروف الصعبة (كما سنرى) «فإنّ تلك القبائل تدفع للمجتهدين الزكاة والخمس وفريضة على توزيع المياه وما إلى ذلك..»[١].

ونظراً لقدسية النجف ولما تمثله في الإيمان الشيعي، فقد كانت مقصد الزوار من جميع الجهات في الأرض «وعلى هؤلاء كانت تعيش البلدة، ويقدر معدل عدد الزوار الذين كانوا يفدون عليها في كل سنة بمقدار ثمانية آلاف شخص»[٢].

ولن ننسى مقبرة النجف أو «وادي السلام» وما لها من تأثير في الدفع لحمل الوفيات من الأمصار البعيدة والقريبة ودفنها فيها، وما يعقب ذلك من نتائج مادية وحضارية، ويزيد على ذلك تأثير وجود المرقد العَلَوي في النجف وما تنهال عليه من نذور وأموال نقدية وأشياء ثمينة كالسيوف الذهبية والخناجر والحلى وغيرها. وهذه تتكرر على الدوام في مدار العام. ويقدر إضافة إلى عدد الزوار عدد الجنائز التي كان يؤتى بها للدفن بشيء يتراوح بين ٥ـ ٨ آلاف جنازة في السنة»[٣].

ولقد بلغت ميزانية المرجعية في النجف تحت رئاسة المرجع الأعلى السيد أبي الحسن الأصفهاني قرابة ستمائة ألف دينار مما لفت الملك عبد الله، ملك شرقي الأردن ودفعه إلى القول:

«إن هذا يزيد على ميزانية بعض الدول الصغيرة في العالم»[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٢) جعفر خياط، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٣) جعفر خياط، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٤) الشيخ رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص ٥٥.

أما التعليم في النجف، فهو كما أسلفنا من دون مقابل مادي، وعلماء النجف يتمثلون سيرة وسلوك أئمتهم في الإنفاق على التعليم وعلى الطلبة الفقراء وذلك ابتغاء وجه الله والأخذ بزمام الدعوة الإسلامية في مسارها الصحيح.

فالمرجعية النجفية لا تتلقى معونات مالية من السلطة القائمة، لأن العالم الشيعي كان وما انفك يعتبر مال السلطة «مالاً مشكوكاً بحلاله»..

الفصل الرابع

١ ـ الاجتهاد.

٢ ـ أسلوب التدريس والتوجيه التربوي في النجف.

٣ ـ النجف والدعوة.

١

الاجتهاد

بين عملية الاجتهاد وبين النصّ الأصلي، أي بين عملية إخراج الحكم الشرعي من أصوله في الإسلام علاقة جدلية ملحة إلحاح الحاجة والإجابة الموضوعية عليها بحسب طبيعة التدفق الحضاري، وانكشاف الظروف عن مستجدات تفرضها طبيعة حركة التطور وتجدد الحياة.

فحركة الاجتهاد، امتداد طبيعي لحركة الأصل وما يختزنه من قوى كامنة وقيم رابضة تستدعي تفجيرها لتدفع عجلة مسيرة الإنسان في معراجه التكاملي الحضاري. فكمونها وعدم ملامستها أيْ عدم نبش المخزون البنائي في النص وعدم وضعه في حيز التفعيل من قبل الإنسان المسلم يضع هذا الأخير أمام حالة من حالتين أو كليهما معاً:

- الشعور واعتبار الإسلام عاجزاً عن الرد على متطلبات الحياة المتجددة.

- ومن ثم الانطواء على الذات يائساً أو قانعاً بما لديه ومستنكراً في آنٍ معاً الجديد الذي يبرز كمُعْطَى حضاري تفرضه سيرورة الحياة المتجددة. وفي هذه الحالة لا يأخذ، نظراً لعجزه وقصوره، بعين الاعتبار والتقدير أو لا يحسب حساباً لدوران الزمن وما يتخلله من الحاجات التي تنجم عن حركته وما تفرزه هذه الحركة الدائمة من شؤون حياتية اجتماعية وسياسية ونفسية أيضاً وغيرها.

فقطار العصر الإسلامي الأول مختلف في كثير من شروطه عن ذاك الذي تلاه. وهكذا فإن كل عصر يتميز بشروط جديدة لا بدّ من التكيف معها أو تكييف بعضها، إذَنْ لا بُدَّ من وضع المشكلة أو المسألة أو الحاجة بشروطها الجديدة على مائدة النص والنظر إليها بمجهره أو بمنظوره لكي لا تزلّ القدم عن خط التوحيد وعن دائرة حلاله، أي لكي تستقيم المسيرة متمثلة خط الإسلام وروحه وخلقيته وقيمه وأهدافه.

أما درجة الاجتهاد التي حددتها النجف وشكلت نظامها التربوي ومراحله على أساسها، فإنّها في الواقع العملي شأن تربوي حاسم، يفصل بين الباطل المغلف بالإدّعاء وبين الحقيقة الموضوعية التي تشد إلى الحق ولا تشذ عن صراطه.

سنة ٤٤٨هـ وضعت النجف نظامها التربوي وحددت مراحله، أي منذ قدوم الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة) إليها من بغداد. كان واجبه يقضي في ملاذه الجديد. قرب المشهد العَلَوي في النجف. أنْ ينظم مراحل التدريس فيها وأنْ يُبَرْمج موادها وأنْ يضع لكل حقل تخصص حدوده، وبذلك يكون قد قضى على الفوضى وفصل بين رجال الدين المزيفين وبين العلماء الأتقياء العدول والأكفاء الذين سيشكلون بحكم موقعهم ودورهم الامتداد الطبيعي للإمام الغائب. من هنا كان أهمية درجة الاجتهاد، موقعاً ودوراً على مسرح الحياة بكافة ميادينها ومستوياتها.

وبعودتنا إلى مراجعة نظام التعليم في النجف نجد أنها تمارس في مسارها التربوي، طريقة التعليم على أساس «فتح باب الإجتهاد» أي إنّ طالب العلم الديني عليه أنْ يجتاز ـ مراحل دراسية أساسية، شاقة ومهمة حتى يبلغ درجة الاجتهاد، وهي أعلى مرحلة من مراحل التعليم الديني

التي تُمكِّن المجاز بها من استنباط الأحكام الدينية أو تفريعها من أدلتها الأصلية حسبما يتوافق مع الوقائع أو الأحداث المستجدة ويجيب على كيفية التعاطي معها وتصريفها أو معالجتها في نطاق «مبدأ التوحيد» أو في دائرة حلال الله وبعيداً عن حرامه، يعني أن تكون المعالجة الشرعية لأي أمر مُسْتَحْدَث، منضوية ومنسجمة مع مبادىء الشرع الإسلامي، وعلى ضوء مستدركات حقيقة قواعده وأحكامه، وبما يساير ركب الواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي أيضاً ومقضيات شروطه.

فالمجتهد تترتب عليه التبعات والمسؤوليات التي كانت مناطة بالإمام قبل حلول عصور العلماء، كونه بحكم موقعه ودوره امتداداً للإمام وصورة عنه، خلا العصمة التي للإمام والتنصيب الإلهي بواسطة الرسول أو إمام قبله، كما سلف معنا.

«والاجتهاد في التشيّع واجب شرعي. لكنه واجب كفائي أو فرض كفاية لا واجب عيني أو فرض عين. بمعنى أنه إذا اشتغل في تحصيله إنسان سقط هذا الفرض عن الجميع. أما إذا قصر في تحصيله أهل عصر ما، أو الأمة بكاملها، فإن أهل ذلك العصر يكونون بذلك قد أثموا بتركه وأشرفوا على الهلاك وتكون الأمة بكاملها آثمة بتركه»[1].

وإذا ما تساءلنا عما هو الاجتهاد لوجدنا أمامنا حشداً جماً وغفيراً من التعريفات التي يضيق بها المقام. ولمّا لم يكن من همٍّ دراستنا التصدي بإسهاب لموضوع الاجتهاد فإنّنا سنقتصر على بعض التعريفات التي تخص بحثنا وعلى مصادر الاجتهاد وأسبابه الموجبة.

لقد جاء في معنى «اجتهد» بأنّه جدٌّ وبذلٌ وَسَعَةٌ في طلب الأمر

---

(١) مهدي، فضل الله، الاجتهاد، والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص ٢٣.

قولاً وفعلاً. والجَهد (بفتم الجيم) والجُهد (بضم الجيم): الطاقة والوسع.. والمجتهد: هو الكثير الاجتهاد. وغلب على المستفرغ وُسْعَهُ في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»[1].

وجاء أن «الاجتهاد لغة» من الجهد ـ بفتح الجيم ـ ومعناه المشقّة، أو الجُهد ـ بضم الجيم ـ ومعناه الطاقة. واصطلاحاً هو استفراغ الوسع في النظر أو بذل أقصى الجهد أو الطاقة في أمر من الأمور الشرعية التي لا نصّ عليها للاهتداء إلى الحكم الشرعي ـ الظنّي ـ في شأنه؛ أو إجهاد النفس في طلب الصواب بالإمارات الدالة عليه»[2].

والتعريف اللغوي الذي سبق يماثل التعريف اللغوي الذي ورد في دراسة أخرى وهو «الجُهد، والجَهد، الطاقة. «الجهد ـ بالضم ـ: الطاقة. والجهد ـ بالفتح: المشقّة، وجهد الرجل في كذا: أي جدّ وبالغ» و«للاجتهاد: بذل الوسع والمجهود»[3].

ولقد كان للمدرسة الأصلية القديمة تعريفات وكذلك للمدرسة الحديثة، تصبّ كلها في قناة واحدة، وإن اختلفت بنسبة ما من الناحية الفنية.

وعرّفه الدهلوي بأنه «استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام: الكتاب، والسُنَّة والإجماع والقياس»[4].

---

(١) الشيخ أحمد رضا، مصدر سابق، ص ٥٨٧ و٥٨٨.
(٢) مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ١٢.
(٣) محمد بحر العلوم، الاجتهاد: أصوله وأحكامه، دار الزهراء، بيروت ـ ١٩٧٧، ص ٢٩.
(٤) السيد محمد تقي الحكيم، مقدمة في الاجتهاد، (في كتاب النصّ والاجتهاد للإمام عبد الحسين شرف الدين، ١٩٦٦م، ص ٤٢، (دون مكان ولا ذكر للناشر).

وعرّفه العلّامة الحلّي بأنه: «استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي»[1].

هذه التعريفات، بحسب رؤية المدرسة الأصولية الإمامية الحديثة خالية من الدقة المطلوبة ويداخلها الإشكال والالتباس. و«كل هذه التعاريف ونظائرها غير فنية إذا قصد منها تحديد المفهوم تحديداً منطقياً»[2].

وقد عرّف المرجع الديني الأعلى في النجف الاجتهاد بأنه «تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي».

وفي هذا السياق، يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «والحقيقة هي أن الاجتهاد بما هو موضوع للآثار الشرعية من وجوب عمل المجتهد برأيه وجواز تقليده وجواز توليه القضاء والأمور الحسبيّة وغير ذلك من مقولة الفعل أي تحصيل العلم بالحكم الشرعي والوظيفة العملية وليس مجرد الملكة وإن لم تنتقل إلى حيز الفعل»[3].

ركائز الاجتهاد:

اتّفق أهل المذاهب الإسلامية على ثلاث ركائز أو أدلة كمصادر لمعرفة الحكم الشرعي: الكتاب، والسُنَّة والإجماع، واختلفوا على الرابعة. فالمذاهب الأربعة جعلت من القياس الركيزة الرابعة، بينما الشيعة جعلوا العقل مكان القياس لأن المتوافر عن أئمتهم أن الشريعة إذا قيست، مُحِقَت»[4].

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) السيد تقي الحكيم، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد، جريدة السفير، عدد ٣٣٢٢ـ ٧ـ ٨ـ ٨٣، ص ١١.

(٤) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، العرفان ـ بيروت، ط١٠، ص ١٢١.

أ ـ الكتاب:

المراد بالكتاب، كتاب الله أو القرآن الذي أُنْزِل على النبي محمد (ص) الذي بلّغه لأمته حيث تداوله المسلمون فلم يُزِد عليه ولم يُنتقَص منه، وتُعتبر آيات القرآن الكريم «المصدر الأول للتشريع باتفاق المذاهب الإسلامية»[1].

لأنها تتضمن القواعد العامة في التشريع أي الأدلة الشرعية الكبرى.

ب ـ السُنَّة:

والمراد بالسُنَّة عموماً هو كل ما صدر عن الرسول من قول وعمل، وبحسب الشيعة، هو قول المعصوم أو فعله أو تقريره وهي مكملة لكتاب الله القرآن من حيث أنّ بعض الآيات تحتاج إلى شرح وتوضيح وبيان. والمعصوم (أي النبي) هو الذي يتولى ذلك فتكون سُنَّته والقرآن جوهراً واحداً. ولكون المعصوم لا ينطق عن الهوى والقرآن موحى به إليه لذلك فلا خلاف على حجّية المصدرين. ويضيف الشيعة إلى النبي معصوماً آخر هو الإمام المنصوص على إمامته. وهؤلاء هم أئمة أهل البيت وخزنة علم الرسول وحملة وحيه في اعتقادهم. لذلك فحجيّة كل واحد منهم وحجية كل ثقة من أصحاب الرسول لا يرقى إليها الشك.

ج ـ الإجماع:

هو المصدر الثالث للتشريع [وهو عند الشيعة ليس حجة مستقلة بنفسها في مقابل الكتاب والسُنَّة بل حجية، ربما هو حال عن رأي

(١) السيد تقي الحكيم، مرجع سابق، ص ٤٤.

المعصوم في المسألة التي قام عليها وبدون ذلك لا حجية له. قال المحقق الحلّي في المعتبر: «وأما الإجماع فهو عندنا حجة بالنظام المعصوم (ع) فلو خلا المئة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتباراتنا فهماً بل باعتبار قوله (ع) والإجماع لا يكون حجة إلا عندما يقوم بدور الكشف عن السُنَّة والوسيلة لإثباتها حينما يتأتّى له ذلك[1].

العقل: عند الشيعة مكان القياس عند السُنَّة: استلهم الشيعة العقل بدلاً عن القياس. ولقد جاء في تعريف القياس عن الفقيه «ابن الهمام» أنه «مساواة محل الآخر في علّة حكم له شرعي لا تدرك من نصّه بمجرد فهم اللغة»[2].

ولقد حدد أهل السُنَّة للقياس أربعة أركان: الأصل، الفرع، العلة، الحكم.

الأصل: وهو الجذر الشرعي الذي به يقاس الفرع.

الفرع: هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً، أي هو الحدث الذي يتطلب حكماً شرعياً له.

العلة: وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت الحكم.

الحكم: الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل والذي يطلب إثبات نظيره للفرع[3].

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد، جريدة السفير، عدد ٣٣٢٠ـ ٥ آب ٨٣، ص ١١.

(٢) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٨.

ويرمي بعض الحنفية أنه يجوز القياس بمجرد الشبه في الأوصاف دون اتفاق العلة ـ أما الشافعية، فقد أوجب بعضهم التعبّد شرعاً. وعن الحنابلة يقول ابن قدامة: قال بعض اصحابنا: « يجوز التعبد عقلاً وشرعاً لقول أحمد رحمه الله لا يستغني أحد عن القياس»[1].

أما العقل، فهو ليس مصدراً للتشريع، وإنما يلازم الشرع لأنه يدرك بالبداهة، التناقض الذي قد يحصل في حكم شرعي واحد حيث يستحيل « أن يأمر الشارع بشيء وينهي عنه أو يأمر بضده، فوجوب الشيء يستلزم حرمة ضدّه ووجوب مقدمته وما إلى ذلك»[2].

هذه هي الركائز الأربع التي تموّن عملية الاجتهاد، أي عملية استنباط الأحكام المطلوبة من أدلتها «فمن قدر على استنباط الأحكام الشرعية من هذه الأدلة. واستطاع ردّ الفرع إلى أصله وميّز بين آيات الأحكام وعرف الصحيح والضعيف من الروايات وعرف ما أجمع عليه الفقهاء وما أختلفوا فيه وعرف القواعد المقررة بحكم العقل واستطاع استخراج أحكام الوقائع المختلفة في الحياة من مضامين هذه الأصول سمّي هذا الاستخراج استنباطاً واجتهاداً»[3].

والمجتهد المرجع، علاوة على العلوم والمعارف التي يكتسبها بعد معاناة طويلة وجهود شاقة، عليه أنْ يعيش الواقع الاجتماعي ويخوض تقلباته وتنوعاته وتلاوينه وأنْ يعيش ويخوض مع شعبه التجربة الحياتية ويشارك الناس آلامهم النفسية والمادية حتى يكونالحكم الشرعي أو الفتوى الذي يُصْدِر دقيقاً، ويتمتع بموضوعية علمية عالية.

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص٩٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) الشيخ حسين معتوق، مرجع سابق، ص١٥.

ويرمي بعض الحنفية أنه يجوز القياس بمجرد الشبه في الأوصاف دون اتفاق العلة ـ أما الشافعية، فقد أوجب بعضهم التعبّد شرعاً. وعن الحنابلة يقول ابن قدامة: قال بعض أصحابنا: «يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً لقول أحمد رحمه الله لا يستغني أحد عن القياس»[1].

أما العقل، فهو ليس مصدراً للتشريع، وإنما يلازم الشرع لأنه يدرك بالبداهة، التناقض الذي قد يحصل في حكم شرعي واحد حيث يستحيل «أن يأمر الشارع بشيء وينهى عنه أو يأمر بضده، فوجوب الشيء يستلزم حرمة ضدّه ووجوب مقدمته وما إلى ذلك»[2].

هذه هي الركائز الأربع التي تموّن عملية الإجتهاد، أي عملية استنباط الأحكام المطلوبة من أدلتها «فمن قدر على استنباط الأحكام الشرعية من هذه الأدلة. واستطاع ردّ الفرع إلى أصله وميّز بين آيات الأحكام وعرف الصحيح والضعيف من الروايات وعرف ما أجمع عليه الفقهاء وما اختلفوا فيه وعرف القواعد المقررة بحكم العقل واستطاع استخراج أحكام الوقائع المختلفة في الحياة من مضامين هذه الأصول سمّي هذا الاستخراج استنباطاً واجتهاداً»[3].

والمجتهد المرجع، علاوة على العلوم والمعارف التي يكتسبها بعد معاناة طويلة وجهود شاقة، عليه أنْ يعيش الواقع الاجتماعي ويخوض تقلباته وتنوعاته وتلاوينه وأنْ يعيش ويخوض مع شعبه التجربة الحياتية ويشارك الناس آلامهم النفسية والمادية حتى يكون الحكم الشرعي أو الفتوى الذي يُصْدِر دقيقاً، ويتمتع بموضوعية علمية عالية. عليه أنْ

---

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص ٩٩٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

(٣) الشيخ حسين معتوق، مرجع سابق، ص ١٥.

يجاري حركة الحياة في تجددها المستمر. إنّ «عمل الفقيه والمجتهد هو استنباط الأحكام الشرعية، إلّا أنّ معرفته وإحاطته وطراز نظرته إلى العالم تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه. على الفقيه أنْ يكون محيطاً إحاطة كاملة بالموضوع المطلوب منه إصدار فتوى فيه. فإذا افترضنا فقيهاً دائم الانزواء في بيته أو مدرسته ثم نقارنه بفقيه آخر يعايش حركة الحياة حوله، نجد أنَّ كليهما يرجعان إلى أنّ الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم ولكن كلاً منهما يستنبط حكمه على أساس وجهة نظره الخاصة»(١).

فالمجتهد المرجع الذي يتولى نيابة الفقيه ويتولى نيابة الشهادة عن الرسول والإمام وأمانة الإسلام نظرياً وعملياً ليس إنساناً عادياً يستهويه المركز الدنيوي وتستميله فتون الدنيا وتسلب لبّه مظاهرها الآنية البرّاقة وإنما هو «الإنسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حياً وشاملاً ومتحركاً للإسلام ومصادره وورعاً معمّقاً يروض نفسه عليه حتى يصبح قوة تتحكم في كل وجوده وسلوكه ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات ليكون شهيداً عليه»(٢).

تاريخ بدء الاجتهاد:

يشك أحد العلماء بأنْ يكون الإجتهاد، بالمعنى المصطلح عليه اليوم، موجوداً في عصر النبي، وحجته في ذلك أنَّ «الشريعة كانت في دور التكوين والتكامل بالوحي القرآني وبالسُنَّة، وكانت النصوص الخاصة

---

(١) مرتضى مطهّري، الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات ـ دار الرسول الأكرم ـ بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ٣٧.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت (د.ت) ص، ١٦٣ـ ١٦٤.

تعالج أمور المسلمين المستجدة وتبين أحكامها وكذلك القواعد العامة في التشريع»[1].

أما في عهد الخلفاء الراشدين فقد كان الاجتهاد بالرأي، وما يُسمّى «بالاجتهاد الجماعي» ومن بعد الخلفاء الراشدين كان هناك نوع من الرصد لحركات فقهاء المسلمين والحيلولة دون تأثير علمهم في المجتمعات الإسلامية كما حصل في محاولة الخليفة العباسي، المنصور، وهو إقامة السدود بين أئمة أهل البيت وتأثيرهم في حياة المسلمين الثقافية والتشريعية.

ولم تكن الحال أحسن منها أيام الخليفة القادر في أخريات القرن الرابع الهجري يوم أمر أربعة علماء، على المذاهب السُنيَّة الأربعة أنْ يؤلف كل منهم كتاباً يختصر فيه فقه مذهبه، فصنّف الماوردي الشافعي كتاب «الإقناع»، وصنّف أبو الحسين القدوري الحنفي «متن القدوري» وصنّف عبد الوهاب المالكي مختصراً، ولم يُعرف من صنّف له على مذهب أحمد»[2].

ومنذ ذلك الحين، أُقفِل باب الإجتهاد في المذاهب الأربعة السُنيَّة وحُصِر الأخذ بما انطوت عليه، أما عند الشيعة فقد بدأ الاجتهاد مع أئمة أهل البيت بصورة بسيطة خالية من التعقيد، واتسع أكثر في عهدي الإمام الباقر وولده الإمام جعفر الصادق.

كان أئمة الشيعة يهيبون بالناس لتناول الحديث من رواته الثقات. وهذا دفع إلى النص المختص بمسألة ما، لمعرفة وجه الحكم الشرعي بخصوصها، وفي حالات أخرى يدفعونهم إلى فقهاء تابعين ومعتبرين من

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد، جريدة السفير، عدد ٣٣٢٢، ٧ آب ١٩٨٣م، ص ١١.

(٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص ١١.

ذوي الكفاءة باستنباط الأحكام من الأدلة. الإمام محمد الباقر طلب من تلميذه إبان بن تغلب أنْ يجلس في مسجد المدينة المنوّرة للفتيا، وكذلك طلب الإمام الصادق من تلميذه البارز، معاذ بن مسلم. ولقد أهاب الإمام الصادق بأحد أتباعه وبمن يسألونه عما لا يعرف أنْ يتصلوا بمحرر بن مسلم الثقفي لأنه سمع وتتلمذ على يد أبيه الإمام الباقر وكان عنده وجيهاً»[1].

هنا برز دور النص «بدون اجتهاد وبحث، وأنّ الناس كانوا يأخذون أحكامهم من أصحاب الحديث بما هم نقلة ورواة لا باعتبارهم مجتهدين»[2].

وأخذت حركة الاجتهاد في الاطّراد والنمو على مدى عهد الأئمة الذين رعوها وأمسكوا بزمامها تفعيلاً وترشيداً إلى «أنْ بلغت أشُدَّها واستجابت لضرورة المجتمع الإسلامي في ذلك الحين بحيث صرّحوا بتقليد الفقيه من قبل العامي غير العارف، وهذا ينسجم مع نمو المجتمع الإسلامي وانتشار الفقهاء المجتهدين في جميع أرجائه. وزيادة التعقيد في شؤون الحياة التي بلغت في القرن الرابع الهجري درجة عالية من النمو الحضاري مع كل ما يثيره هذا النمو من مسائل ويحدثه من مشكلات آنية تتطلب أجوبة سريعة لا تحتمل التأجيل إلى حين لقاء المعصوم»[3].

ـ وجوب الاجتهاد لدى الشيعة الإمامية وضروراته:

الاجتهاد عند الإمامية واجب وجوباً كفائياً وليس عينياً، أي إنّه إذا قام به البعض سقط عن الآخرين. «ويذهب إليه أكثر الإمامية، فلو قام

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص ١١.

بعض المكلفين بذلك، تمّ الغرض المطلوب وسقط عن الباقين الوجوب»[1]، حيث يستحيل على كافة الأمة ويتعذر عليها أو يتعسّر أنْ تعمل كلها في طريق واحد وعلى مستوى واحد، لأن ذلك يستدعي الخلل في البنية الاجتماعية على مستوى المعاش. فالأمة محتاجة إلى الخباز والنجار والحداد والطبيب وغيرهم من شرائح المجتمع. على هذا الأساس «لزم بحكم الضرورة تقسيم الناس إلى صنفين: صنف مهمته تعريف الأحكام بطريق الاجتهاد حفظاً للنظام الديني الذي به يصلح أمر المعاد. وصنف مهمته معرفة الأحكام بطريق التقليد ليقوم بدوره بما يحفظ النظام الدنيوي الذي يصلح به أمر المعاش. فالصنف الأول وظيفته الاجتهاد باستخراج الأحكام من الأدلة وإلقائها بين يدي الثاني، والصنف الثاني وظيفته الرجوع إلى الأول وأخذ الأحكام عنه، وهذا هو معنى قولهم إنّ الإجتهاد في الأحكام الشرعية واجب بالوجوب الكفائي.. إذا نهض مَنْ به الكفاية سقط عن باقي المسلمين»[2].

هذا ما تشير إليه إشارة صريحة لا تحمل التأويل المجازي، الآية: ﴿۞وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3].

هذه الآية تعني «أنّه لا يجوز لمؤمني البلاد أنْ يخرجوا إلى الجهاد جميعاً، فهلا نفر وخرج إلى النبي (ص) طائفة من كل فرقة من فرق المؤمنين ليتحققوا الفقه والفهم في الدين فيعملوا به لأنفسهم ولينذروا ـ بنَشْر معارف الدين وذكر الآثار المخالفة لأصوله وفروعه ـ قومَهم إذا

(١) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص ١٥٣.
(٢) الشيخ حسين معتوق، مرجع سابق، ص ١٨.
(٣) القرآن، التوبة، آية: ١٢٣.

رجعت إليهم هذه الطائفة لعلهم يحذرون ويتقون.. إنّ المراد بالتفقه جميع المعارف الدينية من أصول وفروع لا خصوص الأحكام العملية. فإنّ ذلك أمر يتم بالتفقيه في جميع الدين وهو ظاهر..»[1].

من هنا فإنه لا يمكن أن يكون جميع أبناء الأمة فقهاء أو أطباء أو فلاسفة أو مهنيين، فلا بدّ من توزع الاختصاصات والمهن وأنواع العمل على كل أفراد الأمة كي تستوي أمورها الدنيوية وتستقيم أحوالها المعيشية، وعلى كافة المستويات والميادين وإلا فإنها الكارثة. «وما رأيك في أمة تنصرف جميعاً إلى التماس الاجتهاد وأعماله في جميع مجالات حياتها، هل يمكن أن تستقيم أمور دنياها بحال من الأحوال. ولا أقل من لزوم العسر والحرج المتناهيين والدين أيسر وأسمح من أنْ يكلف الأمة بمثل هذه التكاليف (وما جعل عليكم في الدين من حرج)»[2].

أما ضرورة الاجتهاد فهي ماسة وهادفة وهي «تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة.. ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أنْ نميز بين مجالين: **أحدهما**: تطبيق النظرية في المجال الفردي وبالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد. **والآخر**: تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي وإقامة حياة الجماعة على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية»[3].

إنْ الحياة في تدفق وتجدد دائمين ومع التدفق والتجدد بل والتنوع

---

(١) السيد محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مجلد ٩ مؤسسة الأعلمي للمطوعات ـ بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٤٠٤.

(٢) محمد بحر العلوم، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص ١١ (مقتبس من قول السيد محمد باقر الصدر).

تتدفق الحاجات وتتنوع وتستجد وقائع ومسائل تطال الفرد وتمسّ المجتمع وحياة الناس نظراً لتقاطع علاقاتها وما ينشأ من تعقيد وتطور على كل مستوى وصعيد، سياسياً كان ذلك أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو تربوياً.

والإسلام نظام حياة ودستور لها، بل هو مشروع حضارة إنسانية شاملة لا بدّ أن يستجيب للحياة في تدفقها وتجددها المستمرين.. كل ذلك يؤدي إلى تكوين حاجات جديدة ونشوء وقائع جديدة لم ترد فيها نصوص خاصة في الكتاب أو في السُنَّة، كما لم يبحثها الفقهاء الأقدمون بطبيعة الحال»[1].

إذنْ، فما مسألة من المسائل أو واقعة أو مستجد اجتماعي، إلا وله في الشرع الإسلامي، إنْ من جهة الوجوب أو الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة، وكذلك ما من معاملة على مال أو عقد ونحوهما، حكم صحة أو فساد وقد أودع الله سبحانه جميع تلك الأحكام عند نبيِّهِ خاتم الأنبياء. وعَرَفَها النبي بالوحي من الله أو الإلهام. ثم إنه بحسب وقوع الحوادث أو حدوث الوقائع وحصول الابتلاء وتجدد الآثار والأطوار بيَّنَ كثيراً منها للناس، وبالأخص لأصحابه الحافّين به، ليكونوا هم المبلّغين لسائر المسلمين في الآفاق ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾[2].

ولكن، ومع التدفق المستمر والمتجدد والمتلوّن والمتشعّب للحياة قد لا يكون هناك نصوص خاصة بكل جزء وبُعد، أو نصوص تجيب مباشرة على المسائل الجادة والحاجات التي تفرزها طبيعة العصر المختلف. هنا تكمن ضرورة الاجتهاد.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢) محمد آل كاشف الغطاء، مصدر سابق، ص ١١٨.

إنّ النص هو الركيزة الثابتة أو موضوع الثبات في الفقه الإسلامي وهو جوهر يشع في كل زمان ومكان. فهو ليس مادة جامدة وإنما هو «وضع خميرة صالحة للتطور، يمدّه الاجتهاد بالحركية الإبداعية كلما لوحظ فيه سكوت أو عدول أو جمود أمام مشكلة أو حاجة. فمهمة الاجتهاد هي تطويع النص وتليينه. ومده في المرتقى الحضاري لا إلغاؤه أو الانحراف عنه، لأنّ إلغاء النص والانحراف عنه يفضيان إلى نسخ القواعد الثابتة وابتداع شريعة جديدة غريبة»[1]، أو هجينة لا تصمد أمام جنون التطور الحضاري. فمن النص ينطلق الاجتهاد حاملاً زخمه وروحيته، ووعي مسلماته وقواعده وهذه دون أن يكون هنالك تجاف بينهما أو ازورار. وعلى هذا يتقوّم الاجتهاد وتضبط موارد استخدامه لصبح معطى فكرياً قيّماً في ذاته وإجابة موضوعية مرنة، في مجال التطبيق، على حاجة أو مشكلة لم يلحظها النص أو يأتي على بعضها.

«فارتباط الاجتهاد بالنص ضروري وواجب.. باب للقاء عالمي، لا تحسبه ضيقاً، ومدخل يتسع لكل جديد نافع من الحضارة الآلية ومن المعروف اتساعه.. للحضارات اليونانية والفارسية والهدنة. على الوجه الذي أكسب حضارتنا صفة التفوق في العالم ومردّ هذه المرونة العظيمة في اجتهادنا عظمة في مرونة النصوص التي ارتبط بها ولم يسمح له بالانفكاك عنها، فالعائد إليها يجد شمولاً فيها، يجعل من آياتها ما وصفت نفسها به ـ في يقين العلم ـ كونها خاتمة الشرائع في الأَزَل وشريعة الحياة إلى الأبد.. وزيادة في الإيضاح، نلتفت إلى تكامل «التنزيل» شيئاً فشيئاً وفق سنة النشوء، مجارياً قانون التطور حسب التجارب. وقل مثل هذا في «السُنَّة» رفيقة الكتاب في تنزّلاته ومُلْقية

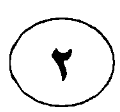
---

(١) صدر الدين شرف الدين، النص والاجتهاد، ص ٦٩.

الضوء على المتشابه من محكماته في بناء يتألف منهما، شاءه الله طبيعياً، لهذه الشريعة كي يشدها بما تشتد به أحياء هذه الأرض وكائناتها، ويخرجها مع هذا عجباً في إتقان السبك وعظمة المضمون وامتداد البقاء»[1].

فالاجتهاد، إذن، قضية جوهرية لا بد من تحققها أمام ما يواجه الإسلام من تحديات ومن عقبات، وما تهب عليه من رياح في ثناياها سموم العداء سبق التنويه عنها في فصل النجف والثقافة الحديثة).

وسوف يكون للتدريس على أساس فتح باب الاجتهاد، في النجف، دور فاعل وأساسي في تحديد كفاءة من يحق لهم استنباط الأحكام الفرعية من أصولها تمحيصاً لهم ممن لم يحوزوا درجة الاجتهاد ولا يحق لهم ادعاؤه كما سوف نلحظ في الصفحات اللاحقة.



أسلوب التدريس والتوجيه التربوي في النجف

يقتضي السياق وإمعاناً بالوضوح أنْ نذكر بأنّ الاتصالات، مع انتهاء آخر عصر من عصور الأئمة، بالفقهاء الشيعة من قبل شيعة أهل البيت، كانت تتم على مستويات فردية حسب وجود الفقيه وحضوره في قطر ما من الديار الإسلامية «وكان الارتباط يقوم بشكل فردي ومباشر بين الناس وبين العالم المفتي. وهذه المرحلة هي المرحلة التي عاشها أصحاب الأئمة عليهم الصلاة والسلام. . . ثم بعد هذا دخل مرحلة أخرى»[2].

---

(١) السيد صدر الدين شرف الدين، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، المحنة، مجلة الوحدة الإسلامية عدد ٤١، السنة الثالثة، رجب ١٤٠٣هـ/ ـ أيار ١٩٨٣م. ص ٥٦.

ولكن، بعد فترة من الزمن ومع بروز نجم الفقيه المرجع محمد بن الشيخ جمال الدين مكي العاملي(*) «اجتازت المرجعية الدينية على يده حدود كيانها الضيق لتتحول إلى جهاز مرجعي، منظم نسبياً تجاوز حدود الاتصالات الفردية بواسطة وكلاء وممثلين يطوفون البلاد ويرتادون الأقطار متصلين بالشيعة الإمامية ومستقصين أحوالهم وأوضاعهم وعاقدين العلاقات بين هذه القواعد ومرجعيتهم بوشائح الامتثال والانصياع عن طيب خاطر لمّا من الفرقة وتجنباً للتشتت. ولقد أدّى ذلك إلى «نقل هذا الكيان من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية... أصبح هذا الكيان عبارة عن أجهزة من الوكلاء وعلماء الأطراف، يرتبطون بالمرجع ويتصلون بالقواعد الشعبية.. قام بهذا التطبيق في لبنان وسوريا وعيّن الوكلاء وفرض جباية الزكاة والخمس على القواعد الشعبية من الشيعة. وبذلك أنشأ كياناً دينياً قوياً للشيعة مترابطاً لأول مرّة في تاريخ العلماء..»[1].

وكما نلاحظ فإن المرحلة الثانية أيْ «مرحلة الجهاز المرجعي» لم تتمكن أيضاً من أنْ تشكل مركز استقطاب واحد لكل الشيعة نظراً لعدم مركزتها أو موضعتها، أي عدم تمركز هذا الجهاز المرجعي في حيّز محدد ليكون القطب الذي تنشدُّ إليه القلوب والأبصار.

هذه المرحلة استمرت على حالها حتى قُيِّض لها من نقلها إلى المرحلة الثالثة حيث تمركز في النجف واستقطبت عموم الشيعة على سطح المعمورة.

(*) مزيد من الاطلاع: انظر: مهدي فضل الله، من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي، الدار العالمية بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. ص ١٤ـ ٢٥٠.

(١) السيد باقر الصدر، مرجع سابق، ص ٥٦.

الانتقال النوعي للمرجعية إلى المرحلة الثالثة جاء على يد الفقيه الشيخ جعفر كاشف الغطاء(*)، الذي مدّ جسراً من العلاقات مع إيران ـ كبؤرة أكثريتها من المسلمين الشيعة، ومع غيرها من الأقطار حيث يتواجدون، مما أسبغ على المرجعية في النجف القدرة على الثبات والاستقطاب دون حدود، وهذه المرحلة التي رست عليها النجف حتى تاريخنا تُعتبر مخضرمة كونها شهدت تحولات عسكرية واجتماعية ودينية هامة في الشرق الإسلامي منذ استيلاء السلاجقة على بغداد ومن ثم المماليك ومن بعدهم المغول. وهذه كلها سبقت العصر العثماني ومن ثم الاستعماري الغربي.

هذه المرحلة وهي من أهم المراحل في تاريخ النجف التربوي والاجتماعي والسياسي، شهدت المتغيرات التي برزت نتيجة انقلاب الأوضاع الاجتماعية والسياسية والعسكرية وغيرها في أوروبا علاوة على ظهور الثورة الصناعية وولادة النظام الرأسمالي الغربي من رحم الإقطاع ومحاولة تعميمه كفكر شمولي وكنموذج عالمي وحيد على العالم للاقتداء به ولكن دون أن يرقى أحد ولا يسمح لأحد بذلك، إلى مصاف الدول الاستعمارية الرأسمالية الكبرى. ولقد وجد المشروع الغربي تعبيراته وتجلياته في الغزو والنهب والعبث بالبنى الاجتماعية للشعوب المستضعفة الممزقة في الشرق على المستوى الزراعي الذي شهد تحوّلاً مأساوياً لصالح الغرب، والمستوى الحرفي والاقتصادي، وشهدت النجف ما هو أخطر من الجميع في بدايات القرن العشرين، لقد شهدت الغزو الثقافي والفكري المتمثل بالاستشراق والتبشير بأشكال متعددة.

(*) هو الشيخ الأكبر، جعفر كاشف الغطاء (١٧٤٣ ـ ١٨١٣) «كان مرجعاً للشيعة في مختلف أقطارهم وهو شاعر وثائر وفقيه أصولي تصدّي للإخباريين الذين يلتزمون بحرفية النصوص ويميلون إلى الجمود بدل التحرر.

في هذه المرحلة التي استقطبت فيها المرجعية العالم الشيعي في كافة أقطاره، كان ذلك يؤذن لها بإزالة ستار «التقية» عن وجهها والإعداد والتعبئة على كافة المستويات والميادين لتخوض اللجّ الذي تلاطم حولها وحول كافة الديار الإسلامية غير هيابة ولا وجله، وتخرج على الحدود التي رسمها أئمة أهل البيت بعدم الانخراط بالمواجهات العسكرية، وذلك لِتَغَيُّر الشروط وانتفاء الأسباب واختلاف الوجوه، والأهداف (وهذا ما سوف نعالجه في القسم السياسي).

ما يهمنا هو أنّ المرجعية الشيعية في النجف في الربع الأول من القرن العشرين كانت تشخص إليها الأبصار، ليس من الشيعة وحدهم بل من كافة المسلمين أيضاً.

في هذه الحقبة كان على النجف أنْ تكثّف من عملها التربوي والاجتماعي وترسخ في أذهانهم أنّ خط الرحلة العلمية هو خط الرسول وأهل بيته، هو خط التوحيد، أي أنّ خط الرحلة العلمية هو خط يوصل إلى الله وفي سبيل الله.

ولا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أنّ المذهب الإمامي الإثني عشري الذي تعتنقه النجف سنجد آثاره وانعكاسه في الدور التربوي والاجتماعي والسياسي للنجف، من هنا فطريقة التدريس والتوجيه التربوي تعكس المسار الذي كان يتبعه أئمة أهل البيت منذ الإمام الرابع علي بن الحسين (زين العابدين) وحتى الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، ولكن لاختلاف الشروط والمتغيرات الي نشأت منذ بداية تغلغل الاستعمار الأوروبي في الديار الإسلامية بمشاريعه التسلطية كان على المرجعيات الدينية أنْ تقف المواقف المستقاة من خط التوحيد الإلّهي ونصوص الأطروحة الإسلامية التي تملي واجب التصدي والمواجهة بكافة الوسائل المتاحة ومن بينها التدريس والتوجيه التربوي الديني.

أولاً: (التوجه وإرساء قواعد النظام التربوي)

يجب أن نشير في البداية إلى أن كافة المذاهب والفرق الإسلامية، كان لها إسهامات جليّة في العمل التربوي ودفع عجلته. فعملية التربية لم تكن لتنفرد بها فرقة دون أخرى، بل «لقياسهم في إرساء قواعد النظام التربوي الإسلامي وتطويره أعداد كبيرة من العلماء ومن مختلف الطوائف والمذاهب. ومن الفرق التي اهتمت بالتعليم وأسهمت في وضع أسسه وتطويره، الفرقة الشيعية الإمامية، ولا يختلف النظام التربوي عند هذه الفرقة، من حيث الشكل، عن النظام التربوي الإسلامي العام وإنما يتفرّد عنه ببعض السمات الخصوصية في منهج البحث وفي مواد بعض موضوعات الدرس»[1].

هذه السمات الخصوصية في المعتقدات الشيعية كان لها وما زال دور الموجه والمحرّك للعملية التربوية التعليمية والاجتماعية والسياسية وكان لها أيضاً الأثر الأكبر في استقلالية كيانها المذهبي وكذلك في استقلالية قرارها.

والنجف كجامعة تربوية دينية، ترامت إليها مسؤولية تعليم علوم أهل البيت وإحياء أمرهم ونشر مذهبهم، وتموضعت عندها المرجعية الدينية العليا كنيابة ولاية الفقيه أو الإمام المعصوم لتقود الشيعة على خطى أهل البيت متمثلة سيرتهم منذ استقرارها على وضعها الحالي كآخر مدارس الفقه الشيعي الإمامي.

ولكن الجديد الذي انفردت به النجف عن بقية المذاهب في المسار التربوي هو التدريس على أساس «فتح باب الاجتهاد» الذي ألقينا

---

(١) د. فياض، مرجع سابق، ص ٨.

بعض الضوء على بعض قواعده وجوانبه الأساسية في فصل سابق. إنَّ الجامعة النجفية تدرّس الفلسفة والعقائد والفقه الإمامي بحرية قصوى لأنّ التعليم فيها يرتكز على أساس فتح باب الاجتهاد، فترى التلميذ يجادل أستاذه ويقف له موقف النّد للنّد»[١].

وتصارع العقول واحتدام النقاش والجدال في النجف لا يورث حقداً ولا يؤدي إلى التعصّب في الرأي، ولا يبعث على الفور أيضاً ما دام الحجة تقرع الحجة والبرهان يدفعه البرهان وما دامت الغاية من وراء ذلك إزالة الشبه والقضاء على الشبه والقضاء على الشك وبلوغاً للحقيقة، والله في النهاية هو القصد.

لذلك فإن «النجف الأشرف، الجامعة الدينية الإسلامية... امتازت على غيرها إذ ذاك، بفتحها على طلابها أبواب الاجتهاد وتركها المجال للعقول تتصارع في سبيل البلوغ إلى الحق من طريق الجدل العلمي لتأخذ من ثمرات ذلك الصراع تجارب تنبض بالحركة والحياة»[٢].

وطريقة النجف في تدريسها طلابها على «أساس فتح باب الاجتهاد» والحرية الكاملة في الرأي والمناقشة الجريئة المفتوحة والممنوحة لهم تأتي بالفائدة المرجوة ـ على حدّ قول أحد النجفيين الباحثين ـ «إنّ هذه الطريقة نتيجة لفتح باب الاجتهاد ولولاه.. لما كان للإسلام هذه العلوم والمعارف، لأن التقليد لا يفسح المجال للمنطق

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، من ذا وذاك، دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. ص ١٣٢.

(٢) السيد محمد تقي الحكيم، مرجع سابق، ص ٥٦.

والتساؤل، ولذا سار عليه الشيخ محمد عبده والشيخ المراغي والأستاذ الأكبر محمود شلتوت»[1].

وعلى أساس هذه القاعدة، قاعدة «فتح باب الاجتهاد» وتناولاته العملية وتفعيله في مواجهة الأمور المستجدة والحوادث الواقعة نتيجة تطور الحياة، اعتبر التشيع في أساس «ردّ فعل لفكر حرّ طليق كان يقاوم جموداً عقلياً»، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد كان له «فضل كبير ملحوظ في إغناء المضمون الروحي للإسلام، فإنّ لمثل حركاتهم الجامحة تأمن الأديان التحجر في قوالب جامدة»[2].

من هنا ساد الاعتبار والتقدير بأنّ النجف امتازت عن غيرها من الجامعات باستخدام الاجتهاد «للتوفيق بين روح الدين الحنيف وبين مقتضيات روح العصر الحديث»[3].

ثانياً: حلقات الدرس والعلاقة بين الطلاب والمعلّم:

مع بدايات القرن العشرين لم يكن في النجف ـ كما هو موجود الآن ـ غرف ثابتة ومختصة أو متعلقة بغرفة لصف معيّن أو لمرحلة معينة وإنما كان الاختيار لزمان الدرس ومكان التدريس بين الأستاذ والطلاب. وقد يكون في باحة مقام الإمام علي أو في زاوية مسجد أو في مدرسة أو في منزل. والمكان لا يشكل عقبة أو مشكلة أساسية كما أنّه لم يكن يوجد في مكان الدرس أو مقاعد للجلوس وطاولة وكرسي للمعلم، بل كان الجميع يجلسون على الأرض مفترشين البسط. يجلس المعلم وقد

(١) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص ٣٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥.
(٣) الكليني، مصدر سابق، ص ٧٥.

أسند ظهره إلى الحائط ويتحلق حوله الطلاب بشكل حلقة دائرية ثم يجري الشرح. تلقى الأسئلة بكل بساطة ودون تهيب أو شعور بالاستصغار أو الاستكبار بين العالم والمتعلّم. وهذا الشكل من الممارسة التربوية أشْبَهُ شيء بما كان عليه الصحابة حول الرسول ومن بعده أئمة المسلمين حتى فترة إنشاء المدارس الحديثة. وفي هذا السياق يقول خريجو النجف بأن هذا الشكل هو «أشبه شيء بحلقة من حلقات الدرس والتدريس التي كان يتولاها الإمام الصادق (ع) في عصره»[1].

يحكم الجامعة النجفية مناخ روحاني يشدّ أواصر مجتمعها العلمي بضوابط الحب والتقدير العميقين بين الفقهاء ثم بين العلماء المدرّسين وطلبتهم. الطالب مشدود إلى معلّمه في علاقة حبّ عميقة عمق ما يجسد ويتمثل الشيخ المعلم من روحية الإسلام وخلقية قواعده أو يجب أنْ يكون كذلك، والشيخ بدوره ينظر إلى الطالب نظرة أمل ونواة مستقبل أو مشروع عالم مؤمن تقي عادل قد يبلغ قيادة المرجعية والأمة وغيرها يوماً من الأيام. فالقطبان، العالم والمتعلم، مشدود أحدهما إلى الآخر بفعل ما هو أبعد من الشكل وأعمق من المظهر والعرض. كلاهما مكلفان شرعاً. والأمانة السماوية تحكم بقدسها ومنطق غيبها الاثنين معاً. العالم تكلّف بحكم موقعه ودوره أي كونه من أهل الذكر أن يؤدي قسطه من واجب العمل التربوي الإسلامي وأن يكون عمله لله وفي سبيله، والمتعلم مكلّف إذا ما شرع في رحلة العلم إلى الله، أن يكون مُجِدّاً ومثابراً وعالماً مسبقاً بقصد رحلته وأنها أمنة في عنقه «إنّ محيط حوزة العلوم الدينية محيط من الصفاء والمحبة والمعنوية، أي إنّ الروح المهيمنة على هذه الحوزة هي هذه الروح العامة ومن لا يتميز بهذه المميزات بخاصة

---

(١) السيد علي الأمين، مرجع سابق، ص ٨٢.

يكون مخالفاً لروح الحوزة ومستثنى منها. إنّ الميزة التي يعترف بها الطلاب، بعض لبعض، إنما هي ميزة العلم والتقوى. ولا يُحترم الطالب أو يقدر حقاً إلا من حيث مقدار علمه وتقواه...

إن فيهم الفقير والغني والريفي والمدني وأبناء العمال وأبناء التجار والسادة... إلا أنّ كل شيء يفقد قيمته ولا تبقى إلا قيمة الفضل العلمي... إن محيط الحوزة أمثال هذه الأفكار لا تخطر لأي طالب... مجرد خطور... فإذا بدر من أحدهم شيء من هذا القبيل كان سقوطه حتماً.. والعلاقة بين الطالب والأستاذ علاقة حب واحترام.. إنّ هذا القدر من احترام الأستاذ الذي يتصف به طالب العلوم الدينية إنما هو وليد تعاليم أولياء الدين نحو قدسية العلم والمعلم..»[1].

وفيما يعود للطلاب خلال رحلتهم العلمية، فأنهم يمارسون حياتهم العلمية ضمن نظام غير محكوم بشروط السلطة الحكومية الزمنية ونظامها السياسي مما لا يقيد حرية التفكير وإبداء الرأي بناءً على ذلك، فإنّ الحوار بين الطلبة والمعلم يتناول كثيراً من القضايا الدينية والاجتماعية والسياسية في نطاق مبدأ التوحيد وعلى أساس الاجتهاد، في مناخ من الحرية التامة.

ويعتبر هذا من المميزات الهامة التي يتميز بها أسلوب التعليم في النجف «وإلى جانب هذا إنّه نظام تربوي من شأنه أنْ يحل مشكلة الفروقات بين طالب وآخر من حيث الاستيعاب، إذ إنّ الطالب حرّ في تعلّمه، فقد يسير في خطوات سريعة وله أنْ يسير الهويناء في تدرّجه.

---

(١) منتظري مرتضى، منظمة علماء الدين، مجلة المنطلق، عدد تشرين الثني، ١٩٨٧ـ ربيع أول ١٤٠٨هـ/ ، ص ٩٥.

كما أنَّ له أنْ يختار الموضوعات التي يودّ أنْ يدرسها والكتب التي يعتمدها والأساتذة الذين يرغب الاستماع إليهم. وله أنْ يختار زملاءه من الطلاب وليس في هذه المدارس امتحانات مقرّرة تزعجه،.. ولا هو مجبر على الحفظ غيباً ليعيد في الامتحان ما قيل له وما قرأه.. إنّ عملية التعليم في النجف سيراً هادئاً وتتميز بالتروي وبالنقد الحرّ. وهذا سبب من الأسباب التي تجعل الطلاب يحسنون التحصيل واستيعاب المادة استيعاباً حسناً»[1].

وهناك فضيلة أخرى تضاف إلى سابقاتها وهي أنّ «الطلاب في أثناء تحصيلهم يقومون بأعمال التدريس وليس هناك وسيلة أفضل من التعليم سبيلاً لفهم ما يكون المرء قد تعلمه في المدرس»[2]، وترسيخه في لا وعيه لتوظيفه عند الضرورة أو عند الاستحقاق وفي خدمة الجماعة.

ولعل ما يقوّم ويعرّف مقام الطالب ودرجته العلمية ليس الشهادة أو الإفادة التي يحصل عليها من الجامعة، بل إنّ مباحثه «ومجادلاته واعتراضاته التي يثيرها في مجلس درس الأستاذ وفي مجلس تدْريسه هو، وحمله الأساتذة والطلاب على الالتفات إليه، كل هذا يكون خير معرّف لطالب العلوم الدينية»[3]، وتفوّقه أو كفاءته وأهليته لما كرس نفسه.

وأما بالنسبة لحضور المجتهد كمدرّس بين طلابه وفي مجلس تدريسه، يصف أحد خريجي النجف من المجتهدين الكبار، تجربته التي

---

(١) عبد الله النفيسي، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٣) مرتضى مطهري، مرجع سابق، ص ٩٦.

عاشها مع أحد أساتذته من المراجع الفقهاء المشهورين قائلاً: «وعلى هذا الأساس أقول في هذا المجال أنني وأعبّر عن تجربة عشتها.. كان يعلّمني ويعلّمنا جميعاً أن ننقد أساتذتنا... وتلك هي قصة مدرسة النجف، أن الطالب يُربّى من قبل أساتذته أنْ ينقد الفكر الذي يعطيه إياه أساتذته. أنْ ينقده لأنهم يريدون للإنسان أنْ ينمو ليكون مشروع مجتهد ومشروع قائد ومشروع إنسان ليتحمل مسؤولية علمه... إنّ الإنسان الذي يريد أن يتحمل المسؤولية فلا بدّ أنْ يعيش الحياة مع الله، وأنْ يشعر أن علاقته بالله أقرب من علاقته من كل إنسان وأنّ عليه أن يتمرد على كل الإغراءات التي حوله التي تخاطب فيه شهواته وتخاطب فيه مطامعه، لأنّ القضية أنْ تكون مسؤولاً، أنها قضية الأمة في قلبك وعلى كتفيك. فإذا كنت لا تخشى الله وإذا كنت تتحرك من أجل مطامعك ومطامحك فإنّ معنى ذلك أنك ستجعل كل مستقبل الأمة وكل حاضر الأمة أداة من أجل مستقبلك أنت، ومطامعك ومطامحك أنت..»[1].

وفي هذا السياق وفي الموضوع ذاته يقول أحد خريجي النجف: «في العلم كان منارة من غير ادعاء. بالإضافة إلى الدقة الصارمة. في البحث العلمي كان يتميز إلى ذلك بما نسميه الذوق الفقهي... كان يأخذ في الدرس بلا صراخ وبلا إشارته في الأيدي سوى أصبعه السبابة يضعها على موضع التلاوة من النص ويفيض في الشرح فنفهم ونعي ومن ثم يسهل علينا التحصيل..»[2].

أما الشيخ محمد جواد مغنية فإنه يقدم لنا صورة موّارة بالحركة

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، جهاد العلماء وحياة الصالحين، مجلة المنطلق، عدد ٢٧، جمادي الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، بيروت، ص ٩٥ـ ٩٦ (كلمة ألقيت في ذكرى تأبين المجتهد السيد عبد الرؤوف فضل الله في بيروت).

(٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المرجع سابق، ص ٩٤.

نضاخة بالحياة العلمية والتربوية، عن إحدى حلقات الدرس حيث تسيطر الروح الرياضية الرحبة والعفوية المكتنزة بالصدق والوجدان النابض والتّائق للعطاء الخيّر المبدع حيث يقول: «كانت حلقات الدرس جمع بين الجد والهزل والفائدة والمتعة التي تخدّر آلام الطالب وأتعابه وتنسيه الفقر وعذابه. أما أسلوب الأستاذ الحاذق الماهر وطريقته في الإلقاء فيجمع بين الروعة والإبداع، روعة في الملاحظات... وإبداع في التنسيق والترتيب. يبدأ الأستاذ بتحرير المسألة وتحديد مفهومها ثم يذكر أقوال العلماء... وقد ينبري أحد التلاميذ لأستاذه وفريق آخر للطالب المعارض فينقسمون إلى موالين ومعارضين ويحتدم الجدال... تماماً كما في الأمم المتحدة وأرقى البرلمانات»[1].

وما يجب لحظه هو أنّ الحوار أو الجدال العلمي في حلقة الدرس مهما احترّ واشتدّ فإنه لا يورث حقداً ولا ضغناً، كونه يهدف إلى إثبات أو الكشف عن الحقيقة الموضوعية والعلمية وهذا يشكل أحد العناوين الذي تتميز به الروح التربوية في النجف. و«إلفة النجف لهذا النوع من الجدال والصراع ضمن حياتها العلمية الطويلة... أكسبها في بحوثها العلمية صفة الموضوعية والتواضع وأبعدها عن مستلزمات الجدل غالباً من الصفات الذميمة كالحقد والتباغض والتمسك والاعتداد بالرأي.. أما إذا كان بلوغ الحق هو رائد الجميع وكانت الفكرة هي مجال الأخذ والرد منفكة عن أصحابها كانت الموضوعية وسرعة التنازل للحق هي المالكة لزمام الجدل في أغلب المتجادلين وما أيسر أن نشاهد هنا أساتذة كباراً ينزلون على آراء تلاميذهم متى وجدوا فيها إصابة للحقيقة

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، تجارب، دار الجواد، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ص ٧٢ـ ٨٣.

فضلاً عن خضوعهم لأساتذتهم أو لبعضهم بعضاً. والأساتذة على الأكثر هم الذين يبعثون بتلاميذهم على مجادلتهم لشحذ عقولهم ولتقوية شخصياتهم وتمرنهم على الأصالة وترك التقليد والانصهار في آراء مدرستهم وموجهتهم شأن ضعاف التلاميذ غالباً من جهة أخرى»[١].

نستنتج مما سلف أنّ طريقة التدريس في النجف هي طريقة حرة تعتمد الحِثَّ والتشجيعَ على التبحّر في العلوم الدينية والمعارف الأخرى، والاطلاعَ على ما ورد على ألسنة الفقهاء الجهابذة وآراءَهم وحججَهم وتبريراتهم في استنباط الأحكام الفرعية من أصول الدين من أجل هذا، يعتمد الأستاذ من النجف «إذا أراد أن يبحث قضية من القضايا ـ إلى عرض الفكرة على تلاميذه بأسلوب الاستفهام والتساؤل، ثم يذكر كل ما يمكن أنْ يُقال حولها من الآراء المتناقضة والمتضاربة، ويبذل الجهد كله لإيراد الاعتراضات على ما يراه ويختاره ثم يفندها واحداً واحداً بالمنطق والحجة القاطعة بحيث لا يدع مجالاً للاحتمال والتشكك بالحق والصواب، فيخرج التلميذ من عنده وهو واثق كل الثقة بما يؤمن ويعتقد ومسلحاً بأقوى الحجج والبراهين وأفضلها»[٢].

ثالثاً: الحضور والسماع مباشرة من الأستاذ وفضيلتهما:

كما كنا قد أشرنا ولاحظنا، خلال دراستنا للأسلوب التعليمي الذي تتبعه جامعة النجف على غرار طرق التعليم الإسلامية القديمة فإنّه يقوم على الحرية في النقاش والجدل وإبداء الرأي. إنْ في حال الموائمة والانسجام أو التناقض والاعتراض، فإنّ ذلك يؤدي إلى حلحلة مرونة

---

(١) السيد محمد تقي الحكيم، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١٩٧.

مسار الطالب العلمي وإلى شحذ ثقته بنفسه وإلى ضخ روح الاندفاع فيه، مما يدفعه إلى التواصل مع أساتذته وزملائه بطموح مشدود إلى غايات رحلة العلم ويصبح في منجى من تقطّع الأسباب فيه، هذا من جهة، ثم إنّه يتزود بالمعارف والعلوم المجذّرة في أرضية قناعاته، وثقته فيحمله هذا للوقوف دون رأيه ومبادئه وإلى الاهتمام الزائد لامتلاك الأدلة والبراهين والبحث عن الحقائق العلمية وضمها إلى كيانه الفكري والروحي ليكون دائم الحضور في المناظرات والمحاورات العلمية التي تفيد مجتمعه وتأخذ به إلى رحاب النور، من جهة أخرى.

هذه الأمور ترتب على طالب العلم ضرورة المواظبة على حلقات الدرس والحضور الدائم روحاً وجسداً وفكراً لكي لا تفلت منه فرص الاستفادة العلمية. فتكرار الغياب عن حلقات الدرس يؤدي إلى تفاوت في المسافة العلمية والمعرفية بينه وبين الحاضرين المداومين من زملائه، وقد يخلق ذلك بينه وبينهم برزخاً فلا يستقر معهم على المستوى العلمي الذي ارتقوا إليه وبلغوه بنضج واستيعاب كاملين، حيث يشعر بضعف شخصيته وإمكانياته العلمية الذي ارتقوا إليه وبلغوه بنضج واستيعاب كاملين، حيث يشعر بضعف شخصيته وإمكانياته العلمية والفكرية ويتضاؤل قدره أمامهم فيتضعضع تواصله وتتقهقر مسيرته ويتخلّف عن أسباب رحلته وغاياتها ليفضي به ذلك إلى حصاد الخيبة والفشل.

لذلك، تشدد النجف على إلزامية الحضور لما يتخلل حلقات الدرس من مناخ علمي متّسم بحرية المناقشة وإبداء الرأي، ولأن العلم الذي يكسبه الطالب مشافهة من الشيوخ أجدر بالاعتماد من العلم الذي يؤخذ من الدفتر والكتب»[١].

(١) فياض، مصدر سابق، ص ٢٠٢.

وليس الذي يتفقه من الفقيه مباشرة كمن يستفقه الكتب، لأنّ «من تفقه من بطون الكتب ضيع الأحكام»[1].

ولقد نبّه السلف المسلمون الناس وحذروهم من أخذ العلم عن الذين يكسبون علمهم من الصحف: «وقال بعض السلف... إياكم والصحفيين الذين يأخذون علمهم من الصحف، فإن ما يفسدون أكثر مما يصلحون»[2].

لذلك، فإن حضور الطالب في الحلقة شرط لازم لأخذ العلم عن شيخه مشافهة، لأنّ ذلك يستدعي الاستفهام والسؤال والمناقشات المفيدة للجميع، مما يرسخ المعلومات ويبلور المعارف «وكان أهل السُنَّة والشيعة يستوون في قضية تفضيل السماع من الشيخ. وعدّ بعضهم السماع من الشيخ أرفع من القراءة عليه... وقالوا أن تشييخ الصحيفة يُعَدُّ من البلية»[3].

ومما يثبت قاعدة أخذ العلم مباشرة وعدم «تشييخ» الصحيفة قول الرسول: «تذاكروا وتلاقوا وتحدثوا، فإن الحديث جلاء القلوب. إنّ القلوب لَتَرين كما يَرينُ السيف، جلاؤها الحديث»[4].

والحضور واجب لأنّه مدعاة للمسألة، والسؤال يجلو كل غموض ويزيل كل التباس ويدفع إلى الدراية أكثر من الرواية.

ولقد رفع كثير من الأحاديث عن لسان أئمة أهل البيت في هذا

---

(١) زين الدين العملي، مرجع سابق، ص ١١١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٠.
(٣) فياض، مرجع سابق، ص ٢٠٣.
(٤) الكليني، مصدر سابق، ص ٤١.

الشأن، يقول الإمام علي (ع): «إلا لا خير في علم ليس فيه تفهّم. إلا لا خير في قراءة ليس فيها تدبُّر»[1].

وعن أهمية السؤال في حلقة الدرس يقول الإمام الصادق: «إنّ هذا العلم عليه قفل ومفتاحه المسألة، إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون»[2].

ويقول أيضاً: «اقتربوا، اقتربوا واسألوا فإنّ العلم يُقبض قبضاً... أدقوا أقلامكم وقاربوا بين سطوركم واحذفوا من فضولكم واقصدوا قصد المعاني وإياكم والإكثار»[3].

هذه العناوين والمعاني التربوية الصادرة عن أئمة المذهب الشيعي تأخذها النجف وتعمل بها جملةً وتفصيلاً، نصاً وروحاً، شكلاً وجوهراً. ثم إنها تضع في روع الطالب الذي يصل النجف طلباً للعلم أنّ عليه أنْ يعلم منذ البداية غاية رحلته ووسائلها الشريفة وأنّ «من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس فليتبوّأ مقعده في النار»[4].

وإنّ العلم روحه العمل، لأنّ «من تعلّم العلم وعمل به، وعلّم لله، دعي في ملكوت السموات عظيماً فقيل: «تعلّم لله وعمل لله وعلّم»[5].

على الطالب منذ بدء رحلته العلمية أنْ يعلم قصد الرحلة لأنّ «مَنْ تخرّج منها يجب أنْ يعمل ويتجه إلى هذا القصد وإلا كان تاجراً لا عالماً، ومنافقاً لا مؤمناً. من هنا كان التدريس في النجف بالمجّان. فلا

---

(١) الكليني، مصدر سابق، ص ٤١.
(٢) زين الدين العاملي، مرجع سابق، ص ٨٧.
(٣) فياض، مرجع سابق، ص ٦٣.
(٤) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٤٧، عن الإمام الصادق.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

الأستاذ يقبض أجراً ولا التلميذ يتكلف شيئاً تنزيهاً عن الكسب والإتجار وعن أي وسيلة تجرّ منفعة دنيوية»[1] وزكاة العلم ليس بالإتجار بل إنّ «زكاة العلم أنْ تعلمه عباد الله»[2] هذا ما يُغرس في نفس الطالب النجفي ويُنمّى عليه فيتأصّل في نفسه ويترسخ علماً وعملاً وجهاداً.

ثانياً: لغة الدراسة ومواضيعها والكتب المعتمدة:

ـ لغة الدراسة:

اللغة المعتمدة في جامعة النجف هي اللغة العربية، لغة القرآن الكريم وسُنَّة الرسول وكل ما جاء على لسانه ولسان الأئمة والصحابة والتابعين من فقهاء وغيرهم. «وأما أبناء الجاليات الأجنبية والبعثات العلمية أمثال البعثة الإيرانية والهندية والأفغانية والتبتية إلى غيرها من القوميات والهويات الكثيرة. التي تزيد على عشرين هوية أو جنسية. فإنّ كل هؤلاء يتعلمون اللغة العربية الفصيحة قبل كل شيء»[3].

ـ مواضيع الدراسة والكتب المعتمدة:

١ ـ في علم النحو والصرف:

• للمرحلتين: **الأولى والثانية**: «الأجرومية» (ابن أجروم)، ثم «شرح القطر» (ابن هشام)، أو «ألفية ابن مالك» (ابن الناظم).

ـ في المنطق: «الحاشية» (الملّا عبد الله النجفي)، ثم «منظومة البزواري»، «الشمسية» (قطب الدين الرازي).

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، مع علماء النجف، ص٣٣، بيروت، ١٩٦٢م.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣.
(٣) الشيخ شمس الدين، مرجع سابق، ص ٥٤.

- في علم المعاني والبيان والبديع: «المختصر» ثم «المطول» (التفتزاني.

- في علم المعاني والبيان والبديع: «المختصر» ثم «المطول» (التفتزاني).

- في الأصول: «المعالم» (الشيخ حسن، ابن الشهيد الثاني العاملي)، «الكفاية» (الأخند)، «الرسائل» (الأنصاري).

- في الفقه: «كتاب الشرائع» (المحقق الحلّي)، «شرح اللمع» (الشهيدان).

- في الحكمة والكلام (أو الفلسفة): «شرح باب الحادي عشر» (السيوري)، «شرح التجريد» (الحلّي)، «الأسفار» (الحلّي)، «الأسفار» (الملّا صدرة)، «الكشاف» (الزمخشري).

- في الحساب: «الخلاصة» (للبهائي).

- في الهندسة: «أشكال إقليدس» و«المجسطي».

- التاريخ الإسلامي: «مروج الذهب» (المسعودي)، «الكامل في التاريخ» (ابن الأثير) «المقدمة (ابن خلدون)، «العقد الفريد» (ابن عبد ربه الأندلسي)، «وفيات الأعيان»، «ابن خلّكان».

- في الأدب: ديوان المتنبي، «الحماسة» (أبو تمام)، «المقامات» (الهمذاني)، «نهج البلاغة» (الإمام علي).

- في التفسير: «مجمع البيان» (للطبرسي).

- في الهيئة: «تشريح الأفلاك» (البهائي).

- في الأخلاق: «مكارم الأخلاق» (ابن مسكويه).

تلك هي بعض المراجع المستخدمة، وللاستزادة يرجع الطلبة إلى كتب غير التي ذكرنا، وهذه الكتب يرشد الأساتذة طلبتهم إليها بعد تعيين المواضيع المعالجة فيها.

والكتب التي ذكرناها أيضاً يعود إليها الطلبة في جميع المراحل مع ما يدونون من ملاحظات وإرشادات ونقاط هامة. وهناك مواضيع ومواد مفروضة كما هناك مواد اختيارية: كالفلك والطب والهيئة والهندسة. والحساب. من هذه المواد يختار الطالب ما يريد منها بحسب توجهاته وتطلعاته يمكنه أن يختار واحدة ويكمنه اختيار أكثر من واحدة وإذا كان نشيطاً يختار أكثريتها.

● ـ أما في المرحلة الثالثة من الجامعة فهناك كتب كثيرة يلزم مراجعتها وقراءتها من قبل الطالب الخارج من هذه الكتب:

- في الفقه: «العروة الوثقى» (السيد كاظم اليزدي الطباطبائي)، «التبصرة» (الحسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلّامة الحلّي) «حاشية» الشيخ محمد تقي».
- في الأصول: «الكفاية» (الأخند)، «الرسائل» في الأصول العملية (مرتضى الأنصاري).

وللطالب هنا الاطلاع على كل المذاهب الإسلامية والرسائل وعلى كل ما يريد.

ثالثاً: كيف يعيش الطالب في النجف:

قبل المضي في محاولة معرفة أحوال وظروف الطالب النجفي يجدر بنا أنْ نشير إلى مسألة أو وضع متميز يكاد أنْ يكون منفرداً، وهي أنَّ مدينة النجف تخلو كلياً من كل أسباب اللهو غير المشروع. (أي أنّها

خالية طرّاً من الملاهي كدور السينما والبارات والمقاهي والحانات وغيرها).

إذن، أين يمضي الطالب وكيف، أوقات العطل؟

يصف لنا أحد طلبة النجف السابقين كيف كان وزملاؤه يقضون أيامهم في النجف في فترات الدرس وأيام العطلة يقول: «أما أيام الاشتغال فإن الطالب يمضيها بين درس يتلقاه ودرس يلقيه، ومطالعة في الليل وفي فترات الضحى والزوال والأصيل، ويكتب دروسه كأنه يؤلف كتاباً في العلم الذي يدرسه. . . وتدوين الدروس يعتبر رمزاً للنشاط والجد وفي الوقت نفسه يكون مقياساً لنجاح التلميذ والأستاذ معاً، وبذلك يكون الطالب قد أعطى صورة عن نفسه، فإنّه إنْ فهم الدرس دوّنه، وإنْ لم يفهمه لم يستطع تدوينه ويكون ما يدونه شاهداً عليه أمام أساتذته وأقرانه، وهو قبل ذلك يكون له بذلك من نفسه على نفسه رقيب: فكثيراً ما يضطر بهذه الواسطة للاعتراف بقصوره أو تقصيره وقد ينتحل الأعذار. ولا يرتاح من العمل فيها إلا في فترات الانتقال من درس إلى آخر، وعند تناول الطعام وأداء فريضة الصلاة، وبعض الطلاب قد ينام بعد الزوال ساعة أو أكثر، ولا سيما في فصل الصيف، يستعين بذلك على سهر الليل. وينتبه الطالب باكراً قبل الشمس على الأقل فيؤدي فريضة الصباح ويعقب بعدها بشيء من القرآن الكريم والأدعية المأثورة. وأما أيام التعطيل، فهي الخميس والجمعة من كل أسبوع وعيد الفطر والأضحى وأيام وفاة النبي (ص) والزهراء (ع) والأئمة (ع) وشهر رمضان بكامله والعشرة الأولى من محرّم. وأيام الزيارات المسنونة. الجمعة والخميس قد يمضيهما في نقل مسودات دروسه إلى المبيّضة، وقد يتدارك ما فاته تدوينه من دروسه أثناء الأسبوع وقد يمضيهما في لقاء إخوانه وأصدقائه وتنظيف غرفته وبدنه. . وقد يمضيهما في. . الشواطىء (أرض زراعية خصبة قريبة جنوبي

غربي النجف وفيها جدول ماء وأشجار ونباتات وسواقي).. في النزهة مع أصدقائه، فليس له متعة إلا اللعب والسباحة في نهر الفرات واحتساء الشاي، ويتحدثون في التاريخ والأدب وتكثر بينهم المنافسة في الشعر ويصحبون معهم الكتب. ديوان المتنبي، الشوقيات، جواهر الأدب.. وقد يتبارون بالإلقاء والقراءة على العربية، ويشتركون في نظم قصيدة، فتكون عطلتهم جولات عامة في الأدب والتاريخ وعلوم العربية. وأما في أيام الوفايات فإن أكثر الطلاب يحضرون مجلساً أو مجلسين من مجالس التعزية. أو بمناسبة وفاة النبي. أو وفاة الصادق. وأما في شهر رمضان فأكثر الطلاب يحيون الليل. بتلاوة القرآن الكريم وأدعية الليل والنهار والسحر ويتزاورون ويحضرون مجالس الوعظ والإرشاد وبعضهم يشتغل في بعض المسائل العلمية. أما في ليالي القدر فلا عمل إلا العبادة... هكذا يعيش الطالب في النجف..»[(١)(*)].



النجف والدعوة

لم يقتصر دور علماء النجف على التربية والتعليم ضمن إطار النجف بل تعدى ذلك إلى القيام بعمل لا يقل، حسب نظرتهم شأناً وأهمية عن الدور الأول: وهو دور الترويج لمذهبهم، والوعظ في مناطق من العراق ولا سيما بين القبائل التي هاجرت من جنوب شبه الجزيرة

---

(١) آل فقيه، مرجع سابق، ص ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥.

(*) لقد اضطررنا إلى اختيار هذه الفقرات الكثيرة من نص كبير جداً نظراً لحاجتنا إليها في إغناء البحث من جهة ولكون صاحب النص خريجاً قديماً للحوزة النجفية، وقد عاش التجربة بنفسه من جهة ثانية.

العربية وغيرها وكانت تعتنق المذهب الإسلامي السُنِّي، ثم اعتنقت المذهب الشيعي. ولكن هذه الدعوة التي أخذت مدى واسعاً وانتشرت بسرعة فائقة، بقيت في حدود العاطفة الدينية، وفي حدود الشكل وحسب، لأن الدعاة كانوا يركزون على مواضيع مثيرة للإعجاب أو للغضب أو للحزن، وكمثل على ذلك: التركيز على شجاعة الإمام علي وقوته في الحرب وانتصاره السريع على كبار إبطال الجاهلية، أو على موضوع استشهاد الحسين وما لحقه وأصحابه القلة من التعذيب بالعطش (سيما وأنه ابن السيدة فاطمة الزهراء، ابنة الرسول) وابن فارس الإسلام» علي، ثم ما لحق حرمه من سبي وغيره وكل ذلك جرى على أعين المسلمين الذين لم يناصروه. أما العقيدة، فلم تتجاوز حدود آذانهم وألسنتهم. ولكنهم في فترات متلاحقة كانوا يلبون نداء المرجعية إلى الجهاد أو القتال بعاطفة لا تعرف حدوداً (كما جرى عند الدعوة إلى الجهاد المقدس (ضد البريطانيين، توانوا وتخاذلوا عن نصرة القضايا الوطنية بحسب التكليف الشرعي الإسلامي، وأصبحت العلاقة بينهم وبين النجف شبه معدومة منذ ١٩٢٥ وحتى ١٩٤١، حيث ستعود النجف لوصْلِ ما انقطع، ومن هذه القبائل التي اعتنقت المذهب الإمامي الإثني عشري نذكر: قبيلة الخزاعل، التي تشيّعت منذ مئة وخمسين سنة، قبيلة تميم تشيّعت منذ ستين سنة، كعب منذ مئة سنة، ربيعة منذ سبعين سنة، البو محمد، بنو عمير، الخزرج، شمّر، طوجا، الدفافعة، بنو لام، آل الأقرع، البدير، عنق، الجبور والشليمان(*).

(*) أود أن ألفت النظر إلى أن المرور هنا، بمسألة «دور النجف في الترويج للمذهب» لم يكن له دافع سوى البحث العلمي الذي قد يغني موضوع دراستنا ولا سيما الأسباب الكامنة وراء انصياع قبائل الفرات الأوسط لأوامر النجف وتلبيتها لدعوتها (النجف) إلى الجهاد المقدس وثورة العشرين).

القسم الثالث

دور النجف السياسي

في ظل انقسامات المجتمع العراقي

الفصل الأول

١ ـ تركيبة المجتمع العراقي في مطلع القرن العشرين.

٢ ـ ولاءات النجف بين سندان الإيرانيين ومطرقة العثمانيين.

الفصل الثاني

دراسة إتنولوجية وأنتروبولوجية لنشوء هيكلية النجف المدينة: العمرانية والاقتصادية والاجتماعية.

الفصل الثالث

العمل السياسي وكيفية تجلياته حسب الرؤية الإمامية الإثني عشرية.

الفصل الأول

١ - تركيبة المجتمع العراقي في مطلع القرن العشرين.

٢ - ولاءات النجف بين سندان الإيرانيين ومطرقة العثمانيين.

١

تركيبة المجتمع العراقي
في مطلع القرن العشرين

تحت ظل الحكم العثماني وفي مطلع القرن العشرين، انتهى وضع العراق داخلياً، وعلى المستوى الجغرافي والديمَغرافي إلى تشكيله من ستة عشر قسماً، سمّي كلٌ منها لواء. سبعة من هذه الألوية يشكل سكانها أغلبية شيعية وتشتمل على المدن التي يعتبرها الشيعة مقدسة. «وهذه الألوية هي: لواء الحلّة وكربلاء والديوانية والمنتفق وكوت والعمارة والبصرة.. وفي لوائين آخرين هما: لواء بغداد وديالى، يشكل الشيعة فيهما أقلية كبيرة العدد»[١].

وكل لواء من هذه الألوية وغيرها يتشكل من أقضية ونواحٍ تؤلف بمجموعها وحدة إدارية. والألوية السبعة هذه أكثر كثافة من غيرها الأخرى بحيث إنّها تضم أكثر من نصف سكان العراق. «وأما القبائل الشيعية فإنها تنزل في جميع أنحاء المنطقة الواقعة بين الناصرية في لواء المنتفق وبين الحدود الجنوبية للواء الدليم»[٢].

---

(١) عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار، بيروت ١٩٧٣م، ص ٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

والقبائل تتوزع، من حيث المستوى المذهبي في منطقتين من العراق، القبائل السُنيَّة في منطقة نهر دجلة والأخرى الشيعية في منطقتي الفرات الأوسط والأسفل وهذه القبائل هي قبيلة البوصالح، وخفاجة وعبودة وبنو زيد والظوالم والبو حسن وبنو عارض وبنو حجيم والخزاعل والغزلات وعفج والجبور والفتلة وبنو حسن والمعامرة والعمارات والدجاجة.

أما التركيبة المذهبية والأقوامية للمجتمع العراقي عامة فإنها ترتسم على الشكل التالي: «كان العراق يتألف من طائفتين رئيسيتين هما الشيعة والسُنَّة مع بعض الأقليات الدينية كالمسيحيين واليهود والصابئة واليزيديين، ويتألف من أربع قوميات، هي العرب والأكراد والفرس والتركمان، ويتألف من ثلاث طبقات هم: الإقطاعون والملاكون الكبار من الأشراف، والنقباء الذين نموا في ظل رعاية عثمانية خاصة..... وطبقة متوسطة تتكون من صغار التجار والحرفيين والفنيين والموظفين وسكان المدن... وقد كانت هذه الطبقة ضئيلة الأثر في الكيان السياسي إلا أنها كانت هي الطبقة الواعية والمدركة لحاجات التغيير... وطبقة واسعة وكبيرة من الفلاحين والعمال والمستخدمين شكل ٨٥٪ من الشعب وكانت هذه الطبقة فقيرة جداً وتعيش على هامش الحياة وتكتفي بمجرد البقاء»[١].

وحسب الجدول الذي يقدمه أحد الباحثين الأجانب في التاريخ الاقتصادي، فإنّ ترسيمة المجتمع العراقي تبرز على الشكل الآتي:

---

(١) أحمد الكاتب، تجربة الثورة الإسلامية في العراق، طهران ـ ١٩٨١م، ص ٢٧ ـ ٢٨.

التوزيع الديني والقومي لسكان العراق في ١٩١٩

التوزيع الديني		التوزيع الأقوامي	
- شيعة	١,٤٩٤,٠١٥	- عرب	٢,٢٠٦,٤٧٤
- سنة بما فيهم أكراد	١,١٤٦,٦٥٨	- أكراد	٤٩٩,٣٣٦
- يهود	٠٨٧,٤٨٨	- فرس	٧٩,٩٠٨
- مسيحيون	٧٨,٧٩٢	- أتراك	٦٠,٤٩٣
- غيرهم	٤٣,٣٠٢	- هنود	٠٣,٠٦١
- إجمالي	٢,٨٤٩,٢٨٢	- إجمالي	٢,٨٤٩,٢٨٢[(١)]

ولقد اتفق الباحثون والمؤرخون للعراق، بأنّ العراقيين، في مطلع القرن العشرين لم يؤلفوا تشكيلة اجتماعية أو سياسية ذات صبغة واحدة نظراً للمزيج المتشكل من ألوان شتى «من الأقليات العرقية والدينية. . كالأكراد والتركمان والفرس والأشوريين والأرمن والكلدايين واليهود واليزيديين والصابئة وآخرين. فالعرب أنفسهم الذين يؤلفون أكثرية سكان العراق وكانوا يتشكلون إلى حد بعيد من جملة من المجتمعات المتمايزة والمختلفة في ما بينها والمنغلقة على الذات بالرغم من تمتّعهم بسمات مشتركة»[(٢)].

في بدايات القرن العشرين كانت ولاءات المجتمع العراقي متعددة ومختلفة بتعدد شرائحه وتلاوينه، فكان هناك الولاء العرقي والولاء للطائفة والولاء للعشيرة والقبيلة وللبطون أو الأفخاذ، الولاء للمدينة، الولاء للمحلة أو الحي وهلم جرّا. . .

(١) ز.ي هرشلاغ، مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧٣م، ص ١٩١.

(٢) حنا بطاطو، العراق، الكتاب الأول، مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ١٩٩٠م، ترجمة عفيف الرزاز، ص ٣١.

وكمثال على نوع هذه الولاءات وضيق أفق حاملي لواءاتها نورد: «دستور ١٩١٥ لمحلة البراق في النجف:

«بسم الله الرحمن الرحيم، إننا نكتب هذه الوثيقة لضمان الوحدة والتماسك فيما بيننا نحن سكان محلة البراق.. لقد جمعنا أنفسنا وأصبحنا موحّدين ومن دم واحد، وأجمعنا على أن يتبع واحدنا الآخر إذا حصل لحيّنا شيء من الأحياء الأخرى سوف نهبّ معاً ضد الغريب الذي ليس منا سواء كانت النتيجة معنا أو ضدنا»[١].

هذه الولاءات الضيقة الهشّة، لم تصمد أمام رياح الشعور بالولاء العام للوطن وأمام الشعور بالعداء للأجنبي المعتبر «كافراً» لقد طغى هذا الشعور على أي شعور آخر.

والذي ساهم أكثر من أي شيء آخر في تقدم الشعور لجديد كان الغزو الإنكليزي ١٩١٤ـ ١٩١٨ أو المقاومة التي أثارها هذا الغزو ووصلت نقطة الذروة في انتفاضة العام ١٩٢٠، وللمرة الأولى منذ قرون عديدة انضم الشيعة سياسياً إلى السُنَّة وضمت عشائر من الفرات جهودها إلى جهود سكان مدينة بغداد وأقيمت احتفالات شيعية ـ سُنيَّة مشتركة لا سابق لها...[٢].

هذه الاجتماعات بشرت بتجاوز دائرة مساحة التعصب الطائفي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٢) انظر: وميض نظمي: الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٢٠.

ـ راجع أيضاً كامل جادرجي، مذكرات، دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٠م، ص ٢٢.

وببعث وهبوب رياح الولاء القومي وكذلك، بذوبان ولاءات الاثنيات غير المسلمة في ولاء واحد هو الولاء القومي «كما سنلاحظ لاحقاً».

ويتزامن هذا التحول في الولاءات، مع تحولات مماثلة كانت تجري في المشرق العربي برمته، على وقع انحلال السلطنة وصمود الشعور العربي الواحد من جهة، و«الغزو» الغربي الذي بات واقعاً من جهة ثانية.

- النجف وحيثيات مجرى العلاقة مع جموع الشيعة في العراق:

ينشدّ شيعة العراق خاصة، والشيعة في العالم عامة، إلى الطاعة والولاء للسلطة الدينية في النجف، أي للمرجعية الدينية من حيث اعتبارها ممثلة لنيابة ولاية الفقيه أو الإمام المنتظر، فالولاء الشيعي يكون دائماً للمقام الديني في النجف ولا يولونه للسلطة أو النظام القائم. «وقد نشأت في النجف زعامات دينية مدنية متسلسلة كانت مرجع الناس في معاملاتهم المختلفة، الدينية منها والمدنية. أما سلطة الحكومة فكانت صورية على الدوام، وكانت مقصورة على استيفاء الضرائب والرسوم بأقل مقاديرها الممكنة، لأنها لا تستطيع غير ذلك. وقد استمرت الحال كذلك إلى نهاية الحكم العثماني في العراق»[١]، لذلك فإذا نشأت حادثة مّا لها خطرها أو استجد أمر مصيري فإنّ الشيعة «يتطلّعون ناحية النجف وينتظرون كلمة المجتهد الأكبر (المرجع الأعلى) الحكم الأول في القضايا الخطيرة الذي يصدر فتوى بعد أنْ يكون قد تداول القضية مع

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٤٣.

- الشيخ محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١٢٩.

مستشاريه، وذلك لأن الشيعة تعتبر المجتهد الأكبر نائب الإمام الثاني عشر الذي هو في الغيبة»[1].

ومن يتتبع تاريخ النجف منذ تسلمها سلطة الزعامة الدينية، «يستدل المرء على مبلغ ما للشيعة من قوة سياسية في العراق. وفي خلال العصور التاريخية كان علماء الشيعة فيها يحرصون على توكيد استقلالهم الديني والسياسي. وكانوا يرفضون مشايعة السلطة المركزية في بغداد ـ ما لم يُرغموا بالقوة على ذلك. ولأنّ النجف كانت دوماً تؤكد استقلالها الذاتي فإنها أصبحت مع الأيام، مركزاً سياسياً مهماً ناشطاً للشيعة في العراق. . . وفي النجف يمارس المجتهد الأكبر سلطته الروحية والزمنية على الشيعة، لا في العراق وحده، بل في جميع أنحاء العالم حيث توجد الشيعة»[2]، ثم إنّ المرجعية العليا ـ في النجف ـ ووكلاءها خارج النجف، يتولون شؤون الناس الدينية وغير الدينية، ويرعون أعيادهم ومهرجاناتهم التي تتسم بصبغة دينية والتي تقام بها في مزاراتهم ومقاماتم «إذ إنه لا بدّ من أن يكون في كل لواء غالبية السكان فيه من الشيعة، عدد من المزارات المقدسة ومقامات تضم قبور الأئمة»[3].

فالشيعة يقومون دائماً بزيارة المشاهد. ولعل القبائل الشيعية في العراق من أكثر الناس ولعاً بزيارة المشاهد والتبرك بالسلام على المرجع الأعلى ولفيفه من المجتهدين.

ولعل أيضاً ما يشد الشيعة إلى بعضهم والجميع إلى المرجعية

(١) النفيسي، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣) النفيسي، مرجع سابق، ص ٧٢.

الدينية ويعمل على تعزيز الوشائج بينهم وتمتين العلاقة أكثر هو المجالس الحسينية أو «مجالس التعزية» التي تقام في كل مزار ومدرسة وأحياناً في المنازل وفي جميع أماكن تواجد الشيعة، إحياءً لذكرى الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (ع)، لا سيما في الأيام العشرة الأول من شهر محرّم، حيث تتلى سيرة استشهاد الحسين وأهل بيته وأصحابه وما جرى من شجاعة وبطولة في مقارعة جيش الظلم والطغيان ثم ما حل فيهم من تنكيل وقهر وعذاب للحريم. وهذه المجالس لا تتلى فقط في شهر محرّم، وقد تقام أيضاً في كل ذكرى دينية، في ذكرى مولد الرسول أو ذكرى استشهاد الإمام علي أو في ذكرى أي إمام من الأئمة أو أي سيدة من سيدات أهل البيت. وفي هذه المجالس يحضر العلماء وطلبة الجامعة بالإضافة إلى الجماهير الحاشدة ثم تلقى السير، سير التاريخ والمواعظ الدينية التي تدعو إلى تمثل سير الرسول والأئمة والاقتداء بهم ثم الحث على التمسك بالدين صلاة وزكاة وخمساً وصوماً وإلى ما هنالك من واجبات دينية. لذلك نرى أنّ الشيعة الإمامية ينتظرون دائماً من المرجعية قضاء في أية مشكلة لأنّ قولها بالنسبة إليهم هو القول الفصل، ولا مراجعة فيه ولا تردد. ولسوف نلمس ذلك فيما سيأتي خلال دراستنا للمواقف السياسية التي اتخذها العلماء واقتدى بهم الناس فوراً. ثم إنّ جميع الحقوق الشرعية في العالم الشيعي من خمس وزكاة وتبرعات لطلبة العلم الديني تسلم إلى المرجعية الدينية في النجف أو إلى وكلائهم في كل قطر إسلامي يتواجد فيه الشيعة.

والطائفة الشيعية الإمامية كانت سبب نفوذ ديني اجتماعي وسياسي للمرجعية التي تأمر فتطاع، وتنهى فتنزجر وتردع. هذا ما كان يؤكد استقلالية النجف عن كل سلطة أخرى، وازورار الشيعة عن كل سلطة،

سوى سلطة النجف. «إنّ الشيعة يشترطون في الحاكم الذي يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية أنْ يكون معصوماً من الخطأ والزلل في عمله وعلمه»[١].

وإدراكاً لهذا النفوذ الذي تتمتع به النجف، سعى الولاة، بل الملوك أحياناً إلى طلب ودّ علمائها، لا من قبيل التبرّك، إذا حدث، وإنما من قبيل السياسة والمصلحة»[*]. و«لقد أصبحت هذه الطريقة سُنَّة متبعة عند كبار العلماء منذ السيد الشيرازي حتى اليوم، فإذا جاء إلى النجف ملك، من ملوك المسلمين أو مَنْ في منزله أحجموا عن استقباله وزيارته. وإذا دعت الضرورة إلى الاجتماع، التقوا به في الحضرة المقدسة»[٢].

فالدعم الشعبي الشيعي الذي يشكل السند القوي للمرجع ثم الكلمة النافذة للمرجعية وإلى الحد الذي تجعل من المرجع السلطة الحقة التي لا تلهث في استدرار عطف الناس، كما لا تأتي بالناس عنوة بالسوط والسيف. بل هناك تفاعل روحي، أدبي ووجداني، يجد الإنسان فيه ذاته وحضوره وقيمه ثم مصالحه، إنّه الإسلام الذي وحّد النفوس والقلوب فتوحدت الغايات والأهداف.

---

(١) الشيخ المظفر، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(*) عندما زار ناصر الدين شاه العتبات المقدسة في العراق، خرج العلماء لاستقباله، فسلم عليهم وهو راكب ولكن المرجع الأعلى لم يهتم بالأمر ولم يأبه له مما شكل إحراجاً للملك ناصر الدين، وكان المرجع يومذاك (١٢٨٧) السيد محمد حسن الشيرازي، فأرسل يعاتبه ويطلب زيارته فأبى. ثم تم الاتفاق على أن يكون اللقاء في الحضرة العلوية... وقد انطلق السيد من مبدأ: إذا رأيت العلماء على أبواب الملوك، بئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رأيت الملوك على أبواب العلماء فنعم الملوك ونعم العلماء».

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية، مع علماء النجف، دار الجواد، بيروت (دون تاريخ) ص ١١٠.



ولاءات النجف بين سندان
الإيرانييّن ومطرقة العثمانيين

أولاً: علاقة النجف والمدن المقدسة الشيعية العراقية بالهضبة الإيرانية:

كنا قد ألمحنا في فصول سابقة إلى خصوصية مذهب الإمامية الإثني عشرية في الحكم والإمامة وشروطهما الموضوعية، كما يرون، مما جرّ عليهم الكثير من ويلات اضطهاد الحكام وملاحقتم لهم قتلاً وتشريداً أو سجناً، ورصدهم كل مرصد، مما اضطرهم للجوء إلى العمل تحت ستار «مبدأ التقية» منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان حتى أوائل القرن العشرين الميلادي. لم يلتقط الإمامية في العراق أنفاسهم ولم يتعرفوا على رحاب الحرية العقائدية والفكرية ولم ينعموا بسكينة نفسية مطمئنة غير مشوبة بالتوجّس أو الخوف إلا في ظلال السلطات الإيرانية شيعية كانت أم سُنيَّة وبالتحديد منذ العهد البويهي الشيعي الذي على يديه تحولت فارس بأكثريتها إلى التشيّع.

■ **البويهيون:**

ابتدأ حكمهم سنة ٣٢١هـ أي في أواخر الخلافة العباسية تقريباً وانتهى سنة ٤٤٧هـ.

«طبع آل بويه على خدمة المذهب، شأن الملوك والأمراء ذلك العهد إذا تمذهبوا بمذهب فأنهم ينتصرون لما انتحلوه جهدهم وقدر ما تصل إليه معارفهم ومداركهم، فكانت أيام آل بويه كلها أيام سعي

وترويج لمذهب أهل البيت، فتجدهم يسلكون كل سبيل لنصرته وإعلاء شأن العترة النبوية. . . وما اقتصر آل بويه على خدمة بمظاهر السرور يوم الغدير وشعائر الحزن يوم العاشر من المحرّم فحسب، بل كانوا يبذلون جهدهم في خدمة أهل البيت من شتى الوسائل، فكانوا يحترمون علماء الشيعة بجميع طرق الاحترام من التبجيل والعناية وبذل الأموال الكثيرة حتى أنَّ عضد الدول كان يركب في موكبه العظيم لزيارة الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان طاب ثراه»[1].

وكان لآل بويه يد كبيرة في بناء أو ترميم ما تهدّم من العتبات المقدسة في العراق وغيره. وبمراجعتنا لما ورد بخصوص عمارة مشهد الإمام علي (العمارة الثالثة) وتحاشياً للتكرار. نلحظ أثر السلطان البويهي، عضد الدولة وما قام به حيال ذلك، فآل بويه أسكنوا الشيعة في المشاهد المقدسة وخصصوا لهم الرواتب. وأقاموا الأبنية الضخمة وعليها القباب الرفيعة لتلك الضرائح الكريمة حتى أنّ عضد الدولة أقام في المشهد العلوي لتعمير المرقد الشريف هو وجنده قريباً من سنة، فعمّره عمارة كانت الغاية في العظمة والفخامة. . في ذلك العهد. . وأجزل العطاء للعلويين والعلماء المجاورين وسدنة المرقد وقوّامه وأصلح القناة. . فاشتهرت بقناة آل بويه، وعلى مثل ذلك جرت أعماله في المشهد الحسيني»[2].

■ المغول (٦٥٠ ـ ٧٣٦هـ):

استولى المغول بقيادة هولاكو على العراق قادمين من إيران وقضوا

---

(١) الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، دار الزهراء ـ بيروت ١٢٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ط٢، ص ٢٠٦ و٢٠٩.

(٢) الشيخ المظفر، مرجع سابق، ص ٢١.

على العباسيين «فأعطى الحرية للمذاهب ومنها مذهب أهل البيت.. وجملة القول إنّ من أزهى عصور التشيّع كان عصر المغولية.. ظهر علماؤهم مناظرين محاججين. وكان ذلك العصر يفخر بعلماء جهابذة قلما يجتمع علماء كثر في عصر مثله وهم أمثاله... آل طاووس ومنهم السيدان الشريفان رضي الدين وغياث الدين وكانا نقيبي الطالبيين في العراق في عهد المغولية وكنصير الدين الطوسي إمام الفلسفة والكلام الذي تولى وزارة الأوقاف في الممالك المغولية في عهد هولاكو..»[١].

■ **الصفويون في إيران:**

قامت الدولة الصفوية على أنقاض الدولة المغولية المجزأة إلى دويلات سنة ٩٠٥هـ واستمر حكمها حتى نهاية عام ١١٤٨هـ.

وقد نهض بهذا الأمر أحد المتحدّرين من نسل الإمام موسى الكاظم بن الإمام جعفر الصادق، الشاه إسماعيل الذي وحّد بلاد فارس قاضياً على كافة دويلاتها ومستولياً على العراق.

«وتعتبر الدولة الصفوية أولى الأسرات التي أصبح المذهب الشيعي في عهدها المذهب الرسمي للدولة، بما في ذلك العراق الذي أصبح معظمه خاضعاً لإيران، ولما دخل العراق في حوزة العرش الشيعي الجديد جاء الشاه مسرعاً لزيارة العتبات المقدسة في الفرات فزار النجف وأصلح نهراً كان يجري بقربها..»[٢].

والشاه إسماعيل كان متعصباً لمذهب التشيّع الإمامي الإثني عشري، وقد صبّ جهده وركّز كل اهتمامه على نشر وترويج مذهب

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

(٢) سعاد محمد، مرجع سابق، ص ١٣٦.

الإمامية في كافة البلاد التي انتشر عليها سلطانه وشملها نفوذه، وكان يرسل الدعاة والمبشرين إلى البلاد التي يريد احتلالها فيدعوهم إلى اعتناق مذهب أجداده أهل البيت قبل فتحها وكان يفتخر بهذا الشأن، ترويج مذهب آل محمد (ص)»[١].

أما الشاه عباس بن الشاه إسماعيل الذي حكم بعد أبيه مباشرة فإن علاقته بالعلماء الشيعة علاقة احترام وإجلال وخضوع لما يأمرونه به[٢].

■ إيران ونادر شاه:

تسلم نادر السلطة في إيران على أنقاض الصوفيين عام ١١٤٨هـ/ ثم استولى على الهند والعراق والبحرين والأفغان وبخارى وغيرها. «لم يقصر عن الصفوية في خدمة المراقد الشريفة لأئمة أهل البيت... كما

---

(١) الشيخ المظفر، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(٢) مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، دار التعارف للمطبوعات ـ دار التبليغ الإسلامي ـ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٣٢٩.

- ولعل هذه النادرة توضح صورة العلاقة بين الشاه وبين المرجع الديني الأعلى في النجف، الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي المعروف بالمقدس الأردبيلي الذي كان معاصراً له (أي للشاه عباس الصفوي الكبير... اتفق أن مر رجل مقصر من عقوبة الشاه إلى النجف الأشرف وطلب من المقدس الأردبيلي أن يشفع له عند الشاه عباس فكتب الشيخ إلى الشاه يقول: «ليعلم صاحب الملوكية العارية عباس، إن هذا الرجل وإن كان ظالماً سابقاً إلا أنه يبدو الآن مظلوماً فلو عفوت عن تقصيره عسى الله أن يغضي عن بعض تقصيراتك.

عبد صاحب الولاية:

أحمد الأردبيلي

فكتب الشاه عباس جوابه يقول فيه:

«أعرض عليكم: أن عباساً قدم ما أمرتم به من الخدمة ممنوناً لكم والرجاء أن لا تنسوا هذا المحب من دعاء الخير».

كلب الحضرة العلوية: عباس.

يشهد. . . ما عقده من الصلح مع العثمانيين على شروط منها إعلان الدولة رسمية المذهب الجعفري كالمذاهب الأربعة. . .»[١]، مع العلم أنَّ نادر لم يكن على المذهب الشيعي وإنما كان على المذهب السُنِّي. وحسبما يُروى فإنه لما جاء إلى العراق جمع بين علماء الفريقين ـ الشيعة والسُنَّة ـ وأمرهم بالمناظرة وتوحيد المذهب. . .»[٢].

ولقد جهدت السلطة العثمانية في بتر أصابع التدخل الإيرانية في شؤون العراق ولكنها فشلت في فترات متقطعة ونجحت في فترات أخرى لأسباب يوجزها أحد الباحثين على الشكل التالي:

- إنّ وجود المزارات الشيعية في النجف وكربلاء وغيرهما يجعل عين إيران دائماً على العراق. .

- اعتماد شيعة النجف وكربلاء على تأييد وحماية إيران. فقد هدد الشاه وأوعد عندما هاجم الوهّابيون كربلاء (١٨٠١م) وهدد حينذاك بمهاجمة العراق. . .» وكان أئمة الشيعة في النجف إذا أعوزتهم الأموال ذهبوا إلى الشاه يسألونه أن يمدهم بما هم في حاجة إليه أو يطوفون بإيران لجمع التبرعات».

- الإصلاحات المعمارية التي كان يقوم بها رجال شاه إيران في المزارات تقوي الثقة بين الشيعة من يوم لآخر بأن هناك من بين أصحاب الصولة وراء الشيعة»[٣].

ولكن هناك، إضافة إلى هذه الأسباب ثلاثة أُخر يجب لحظها

---

(١) الشيخ المظفر، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢١.

(٣) عبد العزيز نوار، داود باشا والي بغداد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٨ـ ١٣٨٨هـ، ص ١١٤.

كونها أساسية وشبه مركزية إن لم تكن مركزية على وجه العموم:

أولاً: الوشائح المتينة على المستوى المذهبي بين شيعة العراق وبخاصة شيعة المدن المقدسة وعلى رأسها النجف وكربلاء وبين شيعة إيران.

ثانياً: «كانت شيعة فارس تدفع الحكومة باستمرار إلى تقوية هذه الروابط بل إلى احتلال العراق من أجل العتبات المقدسة»[1].

ومما يجب لحظه هو وجود جالية فارسية كبيرة في العراق عامة وفي المدن المقدسة بخاصة. ولعل أكبر نسبة من العلماء الشيعة في النجف وغيرها هم من الإيرانيين. وكما سنرى، فإن المرجعية الدينية العليا يتسلم سدتها في أكثر الأحيان مجتهدون إيرانيون ذاع صيتهم ونبوغهم بالعلم والتقى والعدل ورجحت كفة زهدهم وترفعهم عن مباذل الدنيا ومباهجها.

وعلاوة على هذه الجالية الكبيرة من التجار والعلماء وغيرهم فإنّ أكبر نسبة من زوار العتبات المقدسة الشيعة، هم الإيرانيون فقد «قفز عددهم (الزوار ١٨٩٠م) إلى ١٥٧,٥٦٧ ألفاً وكان شيعة الفرس هم أكثر الزوار عدداً..»[2].

ثالثاً: كان العراق، أو ساحله الجنوبي تحديداً، قبل الإسلام ثغراً من ثغور فارس ودرعاً لها وخاصة في وجه الرومان من جهة وقبائل صحراء الحجاز الكبرى من جهة ثانية كما كان أرضه مصدر الخيرات لما

(١) عبد العزيز نوار، تاريخ العراق الحديث، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م/ ١٣٨٨هـ، ص ٨٧.

(٢) عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م، ص ٨٠٧.

تتمتع به من خصب وهذا ما كانت تفتقر إليه الهضبة الإيرانية.

«وزادت أهمية العراق لفارس في العصور الإسلامية لوجود العتبات المقدسة ـ فقد كان العراق مركز الجاذبية السياسية والاقتصادية خلال مختلف العصور، ودار صراع متطاول بين الفرس والعثمانيين منذ أنْ استولى الصفويون على العراق (١٥٠٨) وتبادل الفرس والعثمانيون العراق... وكل من الطرفين الفارسي والعثماني كان يستغل العصبيات في العراق في الدفاع عن مصالحه»[١].

أما إذا استعرضنا العلماء المراجع الإيرانيين الذين اعتلوا سدّة المرجعية الدينية في النجف منذ الشيخ الطوسي سنة ٤٤٨هـ/ ٦٥٠م. حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين لوجدنا أنّ غالبيتهم يتشكلون من الإيرانيين»[*].

ومع بدايات القرن العشرين، فإنّ الذين توالوا على الزعامة الدينية في النجف كانوا جميعهم إيرانيين. وهؤلاء المراجع: الميرزا محمد حسن الشيرازي، الشيخ كاظم الخراساني (أبو الأحرار)، الشيخ كاظم اليزدي ثم الشيخ محمد تقي الشيرازي، كان لكل منهم دور ديني، اجتماعي وسياسي مشهود، سنتصدى لهم بالدراسة في فصول لاحقة.

ثانياً: علاقة الشيعة عموماً وشيعة العراق بخاصة بالدولة العثمانية:

مع استلام السلطان العثماني سليم الأول للسلطة سنة ١٥١٢م. ثار عليه بعض إخوته الطامعين بالسلطة. وقد لجأ بعضهم إلى السلطة

---

(١) عبد العزيز نوار، مرجع سابق، ص ٣٢٧.

(*) نتحقق من ذلك بمراجعتنا للأدوار العلمية التي مرت بها النجف في متن هذا البحث.

الصفوية في إيران وراحوا من هناك يكيدون له ويؤلبون عليه بمساعدة السلطة المذكورة. هذا الأمر أثار غضب السلطان العثماني وقرر مهاجمة الصفويين، فالتحم الجيش العثماني مع الآخر الإيراني في معركة فاصلة قرب تبريز سنة ١٥١٤م. حيث انتصر العثمانيون واحتلوا العاصمة تبريز «ولم يتابع العثمانيون.. التوغل في الأراضي الصفوية لأسباب متعددة منها صعوبة اختراق الهضبة الفارسية والقحط بسبب سياسة الأرض المحروقة التي اتبعها الشاه الصفوي بعد انسحابه...»[(١)].

ولقد أتم السلطان سليم احتلاله لمعظم مناطق الشرق. وكما كان الشاه الصفوي إسماعيل يعتبر نفسه حامياً للمذهب الشيعي.. تولى السلطان سليم زعامة السُنَّة واستحصل على فتوى من شيوخ.. بأن الشيعة خارجون على الدين يجب قتلهم»[(٢)].

ولكن شيعة العراق عامة وسكان المدن المقدسة خاصة ظلوا عند هذه السياسة، حتى تم احتلاله من قبل السلطان العثماني سليمان (المعروف بالقانوني) سنة ١٥٣٤م «وأصدر السلطان أوامر مشددة إلى عسكره بعدم التعرّض للأهالي وحاز على رضاهم أيضاً بزيارته الأماكن المقدسة ورصده المال لها سواء منها السُنيَّة أو الشيعية..»[(٣)].

ولكن وبما أنّ بحثنا يتجاوز تقصّي ممارسات كل سلطان عثماني

---

(١) عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون (١٥١٦ـ ١٩١٦م)، ط١، دمشق ١٩٧٤م، ص ٥٦.

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت ١٩٨١م، ص ١٩٤ (مستقى من كتاب: البلاد العربية والدولة العثمانية، الحصري، ص ٤٠، ط. ١٩٦٠م، لقد حاولت العثور على هذا الكتاب في مختلف المكتبات ولكن المحاولة باءت بالفشل).

(٣) د. عبد الكريم رافق، مرجع سابق، ص ٦٨.

حيال سكان المدن العراقية الشيعية المقدسة سلباً أو إيجاباً قبل بدايات القرن العشرين، فإننا سنقتصر على بحث العلاقة مع العثمانيين في غضون بدايات هذا القرن بإيجاز، لفهم إطار حركة النجف الاجتماعية والسياسية.

ـ التعبيرات الحية لعلاقة النجف والمدن المقدسة الشيعية بالدولة العثمانية:

منذ استيلاء العثمانيين على العراق ولأسباب سياسية ومذهبية أخذت العلاقة بين شيعة العراق عامة والمرجعيات في المدن المقدسة خاصة صوراً وأشكالاً مختلفة كانت تنعم مع هذا السلطان ببحبوحة من الرخاء والأمن أو تبدو مع ذاك سوداء قاتمة أو مع ثالث مرعبة حدّ الكارثة، ولكن هذه العلاقة أخذت في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين منحى الصراع العنيف والاقتتال الدموي ولا سيما بعد عزل السلطان عبد الحميد الثاني وسفور جمعية «الاتحاد والترقي» عن وجهها الصهيوني العنصري ومحاولتها تتريك كل عناصر الامبراطورية غير التركية.

وبخلاف السياسة المنفتحة والحكيمة التي أرساها سليمان (القانوني) في ذروة صعود السلطنة، تميّزت بعض المراحل اللاحقة، ومع الانحدار التدريجي في قوة السلطنة وتماسكها، بسياسات متعسفة طالت النجف وسائر المدن الشيعية العراقية عقاباً لها على عروبتها مرة وعلى إماميتها مرة أخرى، ضريبة الجهل وضيق الأفق والمصالح وصعود الطورانية التي تحكمت بنهايات السلطنة.

كانت الدولة العثمانية في مطلع القرن العشرين بدأت تضع في ميزانها كثيراً من الحسابات لأنّها تحققت فعلاً بأنّ الطائفة الشيعية كانت قوة روحية متلاحمة. فكلمة تصدر عن مرجعيتها في النجف كافية لقلب

المعادلات واختلاف الحسابات في هذا القطر أو ذاك من أقطار امبراطوريتها الإسلامية. البرهان على ذلك، أمامها ساطع، وعلى سبيل المثال نذكر فتوى السيد ميرزا حسن الشيرازي في أواخر القرن التاسع بتحريم التنباك. وكان ناصر الدين شاه قد أعطى امتيازاً لشركة إنكليزية باحتكاره في عام ١٨٩٠، فامتنع جميع الإيرانيين عن استعمال التنباك، استجابة للفتوى فأفلست الشركة وألغي امتيازها. وقد كان الغرض من التحريم سياسياً طبعاً. ومن أطرف ما يذكر في هذا الشأن للدلالة على مبلغ تأثير الفتوى هذه، إن ناصر الدين شاه نفسه كان يستعمل «الناركيلة» ولم يكترث للفتوى التي صدرت لتتحداه، فنقم أهله عليه. فتقدمت بنته يوماً وبجرأة خارقة سحبت «الناركيلة» من يد والدها وكسرتها، فأدرك الشاه عند ذلك مبلغ تأثير الفتوى فاضطر لإلغاء الامتياز»[١].

عندما بدأ القرن العشرون كانت العلاقة بين النجف والسلطة العثمانية سيئة للغاية.. فالنجف تملك أغلبية الشعب العراقي الذي تنبثق عنه الشيعة المعتزّة بإيمانها باقتفاء خطى أئمة أهل البيت وتمثل سيرتهم. وقبائل الفرات الأوسط والأسفل ينتظرون كلمة من النجف لتصبح فعلاً وممارسة على الأرض، فليس من «لا» عندهم لأمر أو لطلب صادر عن النجف ولو كان هذا الأمر هدفه الاستشهاد وذلك لاعتبار النجف ممثلة لآخر الأئمة وكلمتها هي كلمته. ففي عام ١٨٩٨م. دخلت قوة من الجيش العثماني إلى دار المرجع الديني الشيخ محمد الشربياني في النجف عنوة للبحث عن أحد الفارين، فتوترت النفوس وهمّ النجفيون بهم لولا تدخل الشيخ نفسه وطلبه إلى الناس الإخلاد للسكينة. بعدها قدمت السلطة المحلية اعتذارها للمرجع المذكور.

---

(١) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص ٦٧.

وفي عام (١٩٠١م/ ١٣١٩هـ) وصل النجف المشير فيضي باشا على رأس جيش كبير في طريقه إلى نجد لمساعدة ابن رشيد ضد ابن مسعود (عبد العزيز). وقد ارتكب هذا المشير من أعمال الرشوة والفضائح الأخرى ما جعل النجفيين ينظرون إلى الحكومة العثمانية نظرتهم إلى قطاع الطرق واللصوص وبخاصة عندما انتهى المشير من رحلته بالارتشاء من ابن السعود والانسحاب من المعركة ليخسرها ابن رشيد... فكانت أخبار هذا المشير تتوارد على النجف وتتناقلها المجالس والندوات، بكل سخرية واحتقار للحكومة العثمانية»[١].

وفي عام١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م. تتدخل فرقة من الجيش العثماني في النجف للحؤول دون دفن المرجع الشربياني في صحن المشهد العلوي وكانت الحكومة قد أصدرت أمراً بمنع الدفن فيه. ولكن أمر المرجع كان أكثر نفاذاً، ودُفن المرجع في الصحن لشريف.

وفي عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م. تفرض الحكومة ضرائب جديدة على النجف وكربلاء وبقية المدن الفراتية رغم أنّ هذه المدن لم تتلق طوال الحكم العثماني أية خدمة اجتماعية على الإطلاق ـ وترفض كربلاء الإجراء الجديد فكان نصيبها على يد متصرفها رشيد باشا الزهاوي كارثة قتل جماعي.

وفي عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٥م. أحسّ النجفيون والكربلائيون بأن هناك مكيدة تُدبّر من قبل جمعية الاتحاد والترقي الحاكمة بالخفاء، لضرب المدن الشيعية المقدسة التي امتنعت عن دفع الضرائب. ولدى مهاجمة كربلاء من قبل الحكومة كان المقاتلون النجفيون إلى جنب الكربلائيين، فانهزمت القوات الحكومية وطرد موظفوها أيضاً من المدينة

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٨٣.

وفي عام ١٣٣٤هـ عاودت السلطة هجومها على كربلاء معززة بقوة كبيرة من بغداد. ولكن الهجوم باء بالفشل وكان نصيبهم الطرد النهائي على أيدي النجفيين والكربلائيين معاً[(١)].

وفي عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٥م. ثارت النجف على الأتراك وطردت الموظفين وشكلت حكومة محلية خاصة. فأرسلت الحكومة العثمانية وفداً إلى النجف للتفاوض معها «غير أنّ هذا الوفد لم ينجح بأكثر من موافقة النجفيين على السماح بعودة القائمقام مع حرس صغير لحفظ هيبة الحكومة، دون أنّ يتدخل بإدارة المدينة بأي شكل من الأشكال، وكان الفرض من ذلك، معرفة قوة النجف ومواطن ضعفها عن طريق التقارير التي يبعث بها القائمقام. ولما اكتملت لدى الحكومة المعلومات المطلوبة أرسلت الحكومة إلى قائد فرقة الفرات عاكف بك بالتوجه نحو النجف لتأديبها. . . وقبل أنْ يتحرك أوعزت له الحكومة بالمجيء إلى بغداد لمناوشة الجيش الإنكليزي. . . ثم عاد لتأديب النجف والانتقام منها. . . عاد الإنكليز. . . وزحفوا على بغداد، فعاد عاكف للدفاع عنها دون جدوى»[(٢)].

وأخيراً إذا كان لا بدّ من حكم على مجريات العلاقة بين الطرفين وبخاصة منذ استيلاء الاتحاديين على السلطة منذ العقد الثاني من القرن العشرين وتكوين فكرة موضوعية ثابتة عنها، فإننا نصل إلى حكم قاطع بأنّ هذه العلاقة برئت من الشوائب المذهبية التي كانت تثيرها السلطتان الإيرانية والعثمانية، وبلغت حسب أقوال المؤرخين والباحثين مدى وعمقاً

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

(٢) راجع أيضاً: د. عبد الجليل طاهر: العشائر العراقية، مكتبة المثنى بغداد (١٩٧٢م)، ص ١٥.

أشد وأدهى مما كانت عليه سابقاً. فحبل العلاقة لم يعد يمسك بطرفه الشيعة وحدهم بل المسلمون كافة، وبالطرف الآخر العنصرية التركية التي يقودها السالونيكيون الطورانيون ويهود الدونمة الذين كان إحدى ثمارهم جمال أتاتورك الذي ألغى الخلافة الإسلامية وبذل الجهد الجهيد لاقتلاع جذور الإسلام من تركيا. وتغيير وجهها ومضمونها الإسلاميين.

ويهود الدوَمة «كانوا العقل المدبر لكل هذه المآسي.. من هم الدونمة هؤلاء ومن أين جاؤوا؟ كانت أوروبا تعيش في القرن السادس عشر فترة محاكم التفتيش»[*]، وكان اليهود فيها يتعرضون للاضطهاد وخاصة في إسبانيا ولم يجد هؤلاء اليهود لهم حامياً إلا في الدولة العثمانية فهاجر الكثير منهم إليها»[١].

وبلجوء هؤلاء اليهود إلى تركيا، يعتبر أحد الباحثين أنّ وراءه مؤامرة يهودية عالمية تستهدف هدم الامبراطورية العثمانية من الداخل بأسلوب أو بآخر. فهو يعتبر أن اليهودية العالمية كانت بعيدة النظر حين قررت توجيه رأس الأفعى إلى الأستانة مقرّ الخلافة الإسلامية وقتذاك للشروع في عمليات اللدغ وبث السموم.. ويظن الكثيرون أنّ تآمر اليهود على الخلافة قد بدأ من عهد هرتسل، ولكنه قد بدأ في الواقع منذ أنْ تكاثر اليهود في تركيا بأعداد كبيرة على أثر طردهم من إسبانيا في القرن الخامس عشر ١٤٩٢م»[٢].

(*) انظر: شريف محمد هاشم، الإسلام والمسيحية في الميزان، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص ٣٤٢ـ ٣٣٥.

(١) عبد الكريم مشهداني، العلمانية، المكتبة الدولية ـ الرياض، مكتبة الخافقين ـ دمشق، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص ١٥٣ـ ١٥٤.

(٢) عبد الله التل، الأفعى اليهودية ي معاقل الإسلام، ط٢، المكتب الإسلامي ـ دمشق ـ بيروت، ١٩٧١م، ص ٧٥.

لقد أطلق الأتراك المسلمون على هؤلاء اليهود لقب الدونمة باعتبارهم يتمظهرون بوجه إسلامي ويخفون الوجه اليهودي. لقد فاحت رائحة مخططاتهم، فأطلق عليهم اليقظون من الأتراك كلمة (دونمة) وهي كلمة تركية تعني: مرتد ـ ملحد ـ: زنديق كافر، كاذب... حين لجأوا إلى تركيا.. أقاموا محفلاً ماسونياً وما كادت تفوح منه رائحة التآمر اليهودي حتى أصبح اسمه عام ١٨٩٠م. جمعية (الاتحاد والترقي). هذه الجمعية قامت بدور التكريس الماسوني وأصعدت من فرسانها الحكماء والقدوشين (مصطلحات ماسونية) أمثال: مصطفى كمال ـ وطلعت ـ وجاويد ـ وجمال السفاح ـ وقراصو وخالدة أديب مناصب مرموقة ومنحت أحد فرسانها (أنور) أختام السلطان محمد رشاد ولم يبق للسلطان حق الاطلاع على ما ينفذ باسمه من قوانين ومعاهدات»[1].

وتأكيداً أخيراً لما أوردناه، وفي سياق شهادته، تحت عنوان «الوعد الذي انتظرناه» يُدلي حاييم وايزمن بقوله:

«أثارت عملية الهجرة اليهودية السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، فأصدرت حكومته قانوناً في يوليو (تموز) ١٨٨٢م، حرّم على اليهود دخول فلسطين... لكن عشاق صهيون نجحوا برغم ذلك... تسللوا إلى فلسطين سراً بمعونة بعض القناصل الأوروبيين أو برشوة موظفي الحكومة العثمانية... حاول هرتزل في عام ١٨٩٦، الحصول على موافقة السلطان... على إنشاء دولة يهودية مستقلة في فلسطين... وبرغم تدهور الاقتصاد العثماني وحاجة السلطان الشديدة للمال، فقد رفض عروض هرتزل..»[2].

---

(١) مشهداني، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٢) جميل عطية إبراهيم وصلاح عيسى، صك المامرة، دار الفتى العربي، ط١، القاهرة ١٩٩١، ص ٣٦ و٣٧.

ولكن بعد أن أطاح الاتحاديون في تركيا بالسلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٩٠٩ وانفردوا بالحكم أسفروا عن وجههم وكشفوا الستار عن خططهم ومشاريعهم وأهدافهم وراحوا يتعاملون مع العرب، حسب شهادة أمير مكة يومذاك، الشريف حسين بن علي «كما يتعامل كل مستعمر مع الشعوب التي يحتلها... ينهبون ثرواتنا ويعاملوننا باحتقار ويفضلون أي تركي... على أي عربي أياً كانت مكانته»[*]... تخلى الاتحاديون عن مبدأ المساواة بين الأجناس.. وحكموا الدولة على أساس سيادة العنصر التركي...»[1].

ويكشف أحد المسؤولين البريطانيين في الخارجية البريطانية في ذلك الوقت، ولو بإيماء إلى العلاقة الجارية بين الاتحاديين الأتراك وبين اليهود وينعتها «بالتحالف الداخلي في تشكيلها» مما يمكننا أنّ نثبت صحة ما نُسب إليهم وأنهم ليسوا أبرياء مما وُصما به. ففي مذكرة إلى وزارته يقول هذا المسؤول «إنَّ جمعية الاتحاد والترقي، تبدو في تشكيلها الداخلي تحالفاً يهودياً ـ تركياً مزدوجاً.. يمدها اليهود بالعقل المدبر، بالتنظيم والمال وبالنفوذ الصحفي القومي في أوروبا»[2].

حسب هذه المعطيات المحققة وعلى أساسها كنا قد ألمحنا سابقاً إلى أنّ العلاقة بين النجف والسلطة العثمانية الجديدة قد أصيبت بتحول نوعي وبلون جديد لواقع أو لشرط موضوعي جديد. هذه العلاقة الممهورة بطابع مذهبي اكتست واكتسبت من الوضع الجديد أشكالاً ومضموناً جديدين أشد خطورة مما كانت عليه العلاقة السابقة مما

(*) انظر أيضاً: غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٨٨.

(١) المرجع نفسه، ص ٨٥ و٨٦.

(٢) حسان حلاق، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

سيحدد في المستقبل ويرتب نتائج وخيمة على المسلمين والعرب برمتهم.

ولكن قبل التصدي لنظرة النجف إلى العمل السياسي وتجسداته ينبغي الكشف عن ترسيمة النجف في دراسة أتنولوجية لتركيبتها الجغرافية والديمغرافية والاجتماعية والعمرانية والسياسية بعد درسنا تركيبة المجتمع العراقي على كافة مستوياته ولو بلمحات وجيزة.

الفصل الثاني

دراسة أنتروبولوجية لنشوء هيكلية النجف

- المدينة: العمرانية والاقتصادية والاجتماعية.

١

تمهيد

قبل الخوض في دراسة أتنولوجية لموضوع النجف على المستوى الاجتماعي وعلى مستوى التقسيم العمراني والاقتصادي يجدر بنا إلقاء ضوء وجيز وسريع على الوضع الاجتماعي والاقتصادي العراقي، أو بالأحرى على بعض عناوينه الكبرى وصولاً إلى إماطة اللثام عن مدى الآثار التي رتّبها ذلك على النجف في بدايات القرن العشرين.

منذ أنْ أتم العثمانيون استيلاءهم على العراق سنة ١٦٣٨م. أبقوا الوضع الاجتماعي الذي كان سائداً يومذاك على حاله شأن جميع أقطار البلاد التي فتحوا في الشرق أو في غيره. .» كان العثمانيون وهم يسعون إلى إيجاد سندهم في البلاد العربية، يحتفظون كقاعدة عامة، بالنظام الاجتماعي الذي كان سائداً لدى الشعوب الخاضعة حين افتتاحها، وبقيت الأرض والسلطة كالسابق في أيدي الإقطاعيين المحليين»[١].

والنظام الذي حكم موضوع ملكية الأرض، يفرّع هذه الملكية ثلاثة فروع أو أشكال أساسية.

الأول: أراضي الدولة (أو الأراضي الأميرية (الميري)، **والثاني**:

---

(١) لوتسكي، تاريخ، الأقطار العربية الحديث، دار التقدم، موسكو ١٩٧١م، ترجمة د.ع البستاني، ص ٩.

أراضي الأوقاف الدينية، أما **الثالث**: فهو الملكيات الخاصة من الأرض. هذه الأراضي الخاصة كانت الدولة تتقاضى عنها ما سمي «بضريبة الأرض» وهي العشر أو الخراج.. وكان الخراج يُجبى أحياناً على أساس الغلّة الفعلية... وكقاعدة عامة، كانت تعود الأراضي المملوكة الخاصة إلى كبار الملاكين وكان يقوم بزراعتها الفلاحون على أساس المحاصصة..[1].

ويشير أحد المؤرخين السوفيات في معرض دراسته لأشكال استملاك الأراضي في العراق، حيث يصف «بالغريب»، الوضع أو الشكل المختلف بين شمال العراق وجنوبه ويفصّل ذلك قائلاً: «وكان غريباً من نوعه تكوين العلاقات الإقطاعية في العراق حيث يوجد اختلاف بين شمال البلاد وجنوبها. ففي الشمال كانت الأرض محصورة في أيدي البكوات الأكراد الذين يترأسون القبائل العشائرية.. أما في جنوب العراق فكانت تسود العلاقات البطريركية وكانت الأرض تعود فيه إلى القبائل العربية وتعتبر ملكاً جماعياً بينهم»[2].

أما التجارة فكانت من نصيب المدن الكبيرة كبغداد والبصرة والنجف وغيرها، وكذلك الصناعات وإنْ على المستوى اليدوي أو «المانفكتورة»، ولم تكن لتتجاوز ذلك بسبب تخلّف العقلية العثمانية في الحكم والإدارة والسياسة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تقود الأقطار العربية عامة والعراق على نحو خاص حيث كان التواصل بين أجزاء العراق من شماله إلى جنوبه، فإلى مدنه واهياً إنْ لم نقل مقطوعاً.

«ولم يجرِ في العراق، حتى أواسط القرن التاسع عشر أي إصلاح

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) لوتكسي، مرجع سابق، ص ١٦.

ملحوظ. . . إلا أنّ الدولة العثمانية اتخذت بعد تلك الفترة بعض الإجراءات الإصلاحية في الإدارة، كان الهدف الرئيسي منها تعزيز سلطة الحكومة المركزية. .»[1] مع العلم أنّ العراق يتمتع بثروات طبيعية تفرده عن كثير من الأقطار العربية. فالمناخ الملائم والأرض الخصبة قابلان لإنتاج محاصيل لا حصر لها في حال استغلالها، كالحبوب على مختلفها والكرمة وقصب السكر والتمور والقطن وغيرها. كما توجد مصادر غنية للثروات المعدنية، خاصة منها النفط والإسفلت والفحم الحجري والرخام، إلا أنّ مصادر الثروة في العراق لم تُسْتَغَلْ إلا على نطاق ضيّق جداً قبل الحرب العالمية الأولى»[2][*].

وفي بدايات القرن العشرين كانت الزراعة في العراق العامل الاقتصادي الأول وتحتل الصدارة بين كافة القطاعات أو المرافق الأخرى الاقتصادية. ففي منطقة البصرة وكذلك حول بغداد تكثر بساتين الخضار والفاكهة كما تشتهر منطقتا الموصل وديالى بالحبوب، ولكن المساحة الكبيرة التي يُعتمد عليها هي تلك التي تقع على شاطىء دجلة والفرات وفي حوضيهما. ولكن هذا لا يعني أنّ معظم المساحة كان مستغلاً، وأن أساليب وآليات الزراعة كانت تواكب أو تساير التقدم والتحديث في الآلة الزراعية وأساليب الحراثة والبذار وغيرها، وإنما كانت في الواقع صورة عن تلك التي كانت متبعة في القرون الوسطى.

---

(١) كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، تعريب عبد الواحد كرم، مكتبة النهضة، بغداد دار الفارابي ـ بيروت، ط٢، ١٩٧٥م، ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧.

(*) انظر أيضاً: ولمزيد من التفاصيل: عبد الرزاق الحسني، العراق قديماً وحديثاً، ط٣، مطبعة العرفان ـ صيدا، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م. ص ٦١ و٦٢ و٦٣ و٦٤ و٦٥ و٦٦ و٦٧ ـ ٧٠.

ويمكن اعتبارها بدائية وبطيئة جداً نسبة إلى غيرها في الغرب الأوروبي وربما في بعض الأقطار العربية التي أطلّت على الغرب أو أطلّ الغرب عليها غازياً ومستعمراً كمصر وسوريا (كما سنلحظ لاحقاً). وبناءً على ذلك، وفي معرض دراسته للمستوى الزراعي في العراق يقدم لنا أحد الباحثين السوفيات صورة جليّة وموضوعية عن ذلك الوضع حيث جاء في بعضها: «في الفترة من ١٨٩٩ـ ١٩٠٠ كانت مساحة الأراضي التي تستغل سنوياً في مختلف الولايات في العراق تتراوح بين ٢ـ ٧٪ من مجموع الأراضي الزراعية، وقد أدى انهيار منظومة الريّ بشكل كامل إلى حدوث فيضانات في حوضي دجلة والفرات.. أما الريّ فقد استمر على ما هو عليه منذ القرون الوسطى... لقد استخدمت الجياد والبغال والثيران والأبقار في أعمال الحقل. أما المضخات الآلية فلم تكن مستعملة عندئذٍ إلا في بعض المزارع الكبيرة (قبيل الحرب الأولى (١٦٦ مضخة..) بينما اعتمدت أغلب المزارع السقي بواسطة النواعير التي بلغ عددها في منطقة بغداد «١٠٠٧» نواعير تحركها الحيوانات... وفي سامراء «١٠٠٠» ناعورة. كانت الأدوات الزراعية هي الأخرى بدائية جداً ويعتبر المحراث الخشبي والفأس أكثرها انتشاراً في الزراعة.. كانت أساليب الزراعة متأخرة.. مستوى الإنتاج الزراعي منخفضاً للغاية..»[1].

وكما ألمحنا آنفاً إلى أشكال تقسيم الأرض، فإنّه لم يكن يتجاوز الأراضي الأميرية والأوقاف وأراضي الخاصة. ونعني بالخاصة تلك التي يمتلكها الباشوات أو البكوات ورؤساء العشائر والقبائل. أما الشرائح الأخرى غير الخدماتية فإنها لا تزيد وزناً ولا حرية ولا مستوى معيشياً عن مثيلاتها في الأقنان الأوروبية في العصر الوسيط حيث كان الفلاح أو

---

(١) كوتلوف، مرجع سابق، ص ١٩ و٢٠.

العامل مجرد آلة ميكانيكية في خدمة الإقطاعي (المقاطعجي) يؤمر فيطيع دون حق الاعتراض أو الاستفسار إلا عما يصب في مصلحة سيده.

ويتميز الجنوب العراقي، لا سيما في منطقتي الفرات الأوسط والأسفل، بتقاسم الأرض بين القبائل حيث لكل قبيلة «ديرتها». وهذا ما يشبه اليوم المياه الإقليمية أو الحدود الدولية المعترف بها لكل أمة. «وشيخ القبيلة كان يملك صلاحية تحديد طرق انتقال القبيلة والأماكن التي تقف عندها... وقد عمد الشيوخ إلى تحديد المراعي التي تستغلها كل عائلة أو فخذ في القبيلة وتتناسب مساحة الأرض التي تخصص لكل فرد في القبيلة مع ما يملكه من ماشية، ولكن شيخ القبيلة يستأثر في جميع الأحوال، بأكبر مساحة من الأراضي الخصبة نظراً لما يملكه من عدد ضخم من الماشية من جمال وخيول»[1].

هذا في ظل الحكم العثماني حيث كانت القبائل تمارس العمل الزراعي إلى جانب العمل الرعوي وحيث كانت كلما اختلت العلاقة أو كادت ـ تهب النجف لتعيد الاتزان والتوازن والتسالم بينها ـ القائم على أرضية العروبة والدين الواحد والمذهب في مواجهة الدولة العثمانية المتمثل في ولاتها. «وبعد الاحتلال البريطاني ودخول الإنكليز بغداد سنة ١٩١٨، توجهت السياسة الاستعمارية إلى تقوية نظام المشيخة الذي كان في طريقه إلى الانهيار ومنح الشيوخ السلطات ودعمهم ضد أفراد عشائرهم للمحافظة على المصالح البريطانية ومؤخرة الجيش البريطاني»[2].

---

(١) كوتلوف، مرجع سابق، ص ٢٦.

ـ انظر أيضاً: ولمزيد من الاطلاع: محمد سلمان حسن، التطور الاقتصادي في العراق ـ بيروت، (دون تاريخ)، ص ٥١.

(٢) د. عبد الجليل طاهر، العشائر العراقية، مكتبة المثنى ـ بغداد، ١٩٧٢م، ص ٤٠.

هذا، وفي الوقت الذي كانت بريطانيا تدعم حكم المشيخة وتوليها بعضاً من السلطة على حساب أفراد قبيلتها. كانت تبحث عن ثغرات وأساليب تثبت بواسطتها أقدامها في العراق. وكان سبب «إغراء الشيوخ بالتعيين لإدارة مقاطعاتهم حتى تأمن جانبهم في الوقت الذي كان فيه أبناء العشائر يناضلون من أجل القضاء على المظالم التي مارستها السلطات التركية والشيوخ على السواء»[(١)].

ولكي تأمن جانب هذه المشيخات كانت السلطة البريطانية تعمل على ذر الفتنة بينها وتفكيك تلاحمها وتسالمها. وهذا ما كشف اللثام عنه علماء النجف المراجع ونُبّه إليه رؤساء العشائر وشيوخ القبائل في الجنوب العراقي الذين يعتنقون المذهب الإمامي الإثني عشري، ويستشيرون المرجعية في كثير من الأمور، ويتدارسون معها القضايا الإسلامية والعربية ولا سيما في مطلع القرن العشرين حيث «أصبح وسط العراق وجنوبه موضع خصومات مستمرة بين الاتحادات العشائرية والإمارات القبلية من جهة، والدول الاستعمارية التي كانت السيطرة على العراق مطمح أنظارها مثل بريطانيا وفرنسا.. تلك الدول التي كانت تستغل «نظرية التوازن» في ضرب العشائر بعضها ببعض وخطب ود البعض الآخر وإنهاك قواها في حروب لا فائدة من ورائها..»[(٢)(*)].

وإلى تأثير النجف، مجتهدين فقهاء، على قبائل الفرات الأوسط ودجلة. يشير أحد المؤرخين العراقيين فيقول: «ومن دراسة البناء الاجتماعي لقبائل الفرات الأوسط ودجلة الذين يعتنقون المذهب الشيعي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٢) د. طاهر، مرجع سابق، ص ٣٤٤ (راجع أيضاً ص ٤٩ من المرجع نفسه).

(*) سنعرض لاحقاً لموقف القبائل الجهادي إلى جانب النجف ضد الغزو البريطاني سنة ١٩١٤م وإبان ثورة تموز ١٩٢٠م.

في الإسلام فإنّه لا بدّ من تأكيد ما تتمتع به المنظمات الدينية للعلماء الشيعة (المجتهدين) من نفوذ كبير بين أوساط تلك القبائل»[1]. وأما الصناعة المحلية حتى مرحلة الحكم البريطاني، لم تكن تتجاوز صناعة المانيفكتورة المتخلفة على مستوى النسيج والأقمشة والأحذية والسكاكين وصناعة السروج والقوارب الصغيرة وغيرها «أما وسائل الإنتاج فهي بدائية جداً حيث لم يكن بالإمكان تحسينها لعدم توفر المعدات الضرورية لدى معظم الحرفيين..»[2].

أما أهم مراكز التجارة في العراق فقد تمركزت في كبريات المدن كبغداد والبصرة والموصل وكربلاء والنجف لما تحتلها من مواقع ونقاط حساسة على طرق التجارة الإقليمية العربية والعالمية.

حيال هذا الواقع الاقتصادي العاجز الذي يضاف إليه الواقع الاجتماعي والسياسي الذي سبق وتطرقنا إليه في الفصل السابق، والذي يعاني من تعدد الولاءات والانتماءات، ثم التخبط والتفسخ الفكري والعقيدي والقصور المادي، كيف كان وضع المدينة الهندسي وما تأثير المرقد على ذلك، وكيف كان وضع المدينة والمجتمع إضافة إلى ما قدمنا في الفصل التربوي من دراسة للمؤسسات التربوية المتمثلة في المرقد العلوي والمدارس والمساجد ـ المدارس ومن ثم النوادي والجمعيات الدينية وغيرها.

وقبل التطرق إلى التفاصيل يمكننا القول بأن النجف ككل هي هبة المرقد العلوي[*] «والنجف تأسست شيعية يسكنها أولياء أمير المؤمنين

---

(١) كوتلوف، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع نفسه، ٥٠.

(*) لكي لا نعود فنكرر ما ذكرناه سابقاً في القسم الأول من البحث وتحديداً في فصل نشأة النجف الحوزة والمدينة. نرجو العودة إليه.

(علي) (ع)، رغبة في جوار ذلك المرقد العظيم، وهي من بدء تأسيسها إلى اليوم، مصدر من مصادر التشيع. وما استطاعت أيدي السياسة المتعاقبة التي حكمت العراق أنْ تحول دون المرجعية له والهجرة إليه...»[1].

وهذا ما قيّض للمرجعية الشيعية العليا في النجف، ولمن حولها من العلماء، دور القيام بمهام الزعامة الدينية والاجتماعية مستقلة عن السلطة المحلية، حيال شيعة العراق وعلى مستوى العالم الإسلامي. هذا الموقع وهذا الدور منح «النجف حق التدخل والفصل في الشؤون والقضايا الشرعية والزمنية التي تواجه أفراد الجماعة أو الجماعة كلها.. وتبعاً لذلك بدور القيادة السياسية والعسكرية وتأييدهم الحذر لبعض الانتفاضات الفلاحية ـ العشائرية وتمردات الأهالي في المدن»[2].



الوضع العمراني في مدينة النجف
(في الربع الأول من القرن العشرين)

كما ذكرنا آنفاً، لقد كان لوجود المرقد العلوي في النجف سبب مهم وأساسي في نشوء مدينة النجف على المستوى العمراني وتحديداً على مستوى خريطة الشوارع الكبرى التي تصب جميعها على المرقد

---

(١) الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، دار الزهراء ـ بيروت ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م. ص ١٠٠ (الشيخ المظفر الفقيه ـ عراقي توفي في ثلاثينات القرن الحالي).

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٧٤.

بطريقة أو بأخرى (كما سيرد في التفاصيل).

وللسور الذي يحيط بصحن مرقد الإمام علي خمسة أبواب وهي:

الأول: باب الساعة أو الباب الكبير: وهو المقابل للسوق الكبير ويعتبر الباب الرئيسي.

الثاني: باب السلام: ويقع إلى جانب باب الساعة مقابل قيسرية العباجية (وهو سوق كبير).

الثالث: باب الطوسي.

الرابع: باب الفرج ويقع مقابل سوق العمارة.

الخامس: باب القبلة»[1].

مرّت على النجف عهود رخاء فكانت تزدهر، وكانت تمر بعهود لا تعرف فيها غير البأساء حسب المناخات السياسية التي كانت تسود ويستقيم حبلها بين العثمانيين والإيرانيين، وحيل ما تَقَطَّع بهم من أسباب بينهما (كما رأينا في الفصل السابق). ولكن في مطلع القرن العشرين «تقدمت النجف في العمارة وكثرة السكان واتصال حركة السير نحوها وازدحام المجاورين بها. . . لتوفر أسباب الراحة والأمن وكثرة طرق الإعاشة وقرب المواصلة ووثوق العلائق مع سائر البلدان المهمة. .

---

(١) طالب علي الشرقي، النجف الأشرف، تقاليدها وعاداتها، النجف ١٩٧٧م، ص٢٤.

(*) انظر أيضاً: د. سعاد محمد، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(عن السوق الأول تقول الباحثة محمد: «الباب الكبير ويقع في الجهة الشرقية من السور ويعتبر الباب الرئيسي للروضة الحيدرية وهو قبالة سوق النجف المشهور بالسوق الكبير، ويعتبر وثيقة تاريخية هامة نظراً لما كتب عليه وحفر من شعر ونثر تاريخيين).

والنجف القديم مكونة من محلات أربع: «المشراق».. وفيها مرقد العلّامة الشيخ الطوسي. و«العمارة» وفيها كثير من البيوت العلمية ومدافنهم كآل الشيخ الكبير كاشف الغطاء وآل الشيخ صاحب الجواهر وآل القزويني وآل الجزائري وبها كانت دار المقدس الأردبيلي وغيره.. و«البراق» وفيها دور آل الطريحي..» والحويش[(١)].

والخامسة خارج السور «الغازية» ونظراً لموقع النجف على الهضبة الغربية من مدينة الكوفة حيث تتاخم الحدود السعودية وتصبح عرضة لهجوم الأعراب، فقد أقدم كثير من الأمراء المسلمين الشيعة على تسوير النجف صيانة لها من أية هجمات مفاجئة، والنجف «تبعد عن فرات الكوفة (١٠) كيلومترات تقريباً.. وكانت قضاءً تابعاً لمحافظة كربلاء»[(٢)].

أسواق النجف:

اشتملت النجف في العهد العثماني على أربعة أسواق كبرى وأساسية وعامة:

١ - سوق القاضي: يبتدىء من باب الصحن (صحن المرقد العلوي) الغربي وينتهي إلى محلة العمارة.

٢ - سوق الحويش: «يبتدىء من باب الصحن القبلي، وينتهي إلى محلة الحويش».

٣ - السوق الكبير: يبتدىء بخط مستقيم من باب الصحن الشرقي وينتهي إلى خارج البلدة وهو الفاصل بين محلتي البراق والمشراق..».

---

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص ١٠.

٤ ـ سوق المشراة: وهو يبتدىء من باب الصحن الشرقي الثاني الذي يفضي إلى قيسارية الخياطين وينتهي إلى محلة المشراق»[١].

أسوار النجف:

يذكر أحد أبناء النجف المعاصرين لبدايات القرن العشرين بعض أسباب تسوير النجف قائلاً: «كان من سكن النجف غير آمن من وثبات الأعراب، ورد غاراتهم وما يرتكبونه من السلب والنهب.. فقام بعض المثرين من الشيعة من محبّي الخير والأمن، من السلاطين والوزراء والأمراء بتحصينه وتوطيد دعائم الأمن فيه، وقام للنجف ستة أسوار:

- **السور الأول:** هو سور محمد بن زيد الداعي (حاكم طبرستان).
- **السور الثاني:** بناه أبو الهيجاء عبد الله بن حمدان (جعل على المرقد حصناً منيعاً).
- **السور الثالث:** هو سور عضد الدولة: قام بتحصين النجف ورد العادين عليه حينما عمر المرقد العلوي وبسط العطاء على القوام (السدنة) ـ ووسع البلدة.. فصارت حول المرقد بلاد صغيرة محيطة به (بالمرقد).
- **السور الرابع:** بناه أبو محمد الحسن بن سهلان، وزير سلطان الدولة ابن بويه الديلمي الملقب بعميد الجيوش.
- **السور الخامس:** بناه السلطان أويس الجلائري.. وفي الأنوار العلوية للعلّامة النقدي ما نصه: «إن نادر شاه عند مجيئه النجف أمر بتسويرها خوفاً من الأعراب المعروفين بشمر وعنزة لأنهم كانوا في أذية النجف وأهلها.
- **السور السادس:** هو السور الحاجز، لما كان السور المتقدم

---

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٣٩٩.

منخفضاً. . وكثرت هجمات الوّهابيين. . . كاتب علماء النجف أشراف الرجال وأهل الخير في إيران. . فانتدب لهذا المشروع المهم. . الحاج محمد حسين خان العلّاف الأصفهاني وزير فتح علي شاه القاجاري فبنى هذا السور الحصين. . وحفر خلفه خندقاً عميقاً وأقام فيه الأبراج المكثفة بالمعاقل والمراصد والمخافر وجعل له في طبقاته ثقوباً ومنافذ متقاربة مختلفة في الصغر والكبر لوضع فوهات المدافع والبنادق عند الحاجة (١٢٢٦هـ)[١].

١ ـ بناية النجف أو البيت النجفي: (فوق الأرض):

بدأت العمارة في النجف تأخذ مظهرها الحضاري سنة ١٧٠ للهجرة إثْر الكشف عن مكان القبر أيام هارون الرشيد، الخليفة العباسي الرابع، أي منذ ما يقارب الإثني عشر قرناً ونصف القرن. إذن، هي قديمة وعمارتها قديمة. ولكن البناية النجفية مرّت بأطوار عديدة ومختلفة باختلاف العصور وبتطور فن العمارة». إلا أنّ السمات الغالبة عليه: البساطة وندرة التزويق والتجميل. وكل ما يلاحظ فيه بعد الباب الرئيسي. . ساحة مكشوفة صغيرة السماحة في الغالب (مبلطة بالطابق الفرشي) تطل عليها عدة غرف. وغرفة (البراني) معزولة عن (الدخلاني. والسقوف أما أن تكون على شكل القباب القديمة (طاق معقود من الجص والآجر) أو مسقفة بجذوع النخل أو جذوع الأشجار الأخرى. وفوقها كميات من (السبوس) وهو قشور الرز أو الرماد والأتربة وقاية من مياه الأمطار والحرارة والبرودة»[٢].

---

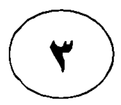
(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٢٠٨، ٢٠٩، ١٢٠، ٢١١، ٢١٢.
ـ انظر أيضاً: طالب الشرقي، مرجع سابق، ص ٢٦.
(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص ٣٨.

أما المطبخ فهو عبارة عن زاوية صغيرة من زوايا البيت، وكذلك التنور، أما المرحاض فهو خارج المنزل ويحدد مكانه عادة تحت سلم أو درج البيت.

٢ ـ النجف الثانية المخفية (أو عمارة النجف تحت الأرض):

النجف قائمة على هضبة متاخمة للصحراء العربية الكبرى، فقد جاء مناخها صحراوياً حاراً في الصيف، بارداً قارساً في فصل الشتاء. وكذلك فإنْ أهل النجف يلجأون إبّان اشتداد الحر إلى النجف المخفية أو النجف الثانية التي تتشكل من سراديب «منحوتة في الأرض نحتاً بديعاً تتفاوت في العمق»[١]، لكل بيت في النجف سرداب وبئر لخزن الماء فيه. والسرداب يختلف حجمه عمقاً ومساحة حسب مساحة البيت وحسب السعة المادية لصاحب البيت. وأغلب السراديب تطل على فوهة بئر للتهوية والتبريد حيث توضع شرّاب الماء الفخارية على نافذة صغيرة مفتوحة على البئر العلوي يوضع فوقها بعض الأطعمة والفواكه وما شابه ذلك. والبرادة مربع خشبي تقاطعت فيه أخشاب رفيعة توضع فوقها الأشياء وتربط من أركانها الأربعة بحبال تجتمع في عقدة يتصل بها أو سلسلة تعلق في السقف[٢].

أما المنزل فوق الأرض وقد يتألف من طابق أو طابقين بحسب سعة الحال لدى صاحبه.



الوضع الاقتصادي في النجف

ـ **الزراعة**: في مطلع القرن العشرين لم تكن النجف بلدة زراعية أي أنها نظراً لطبيعة أرضها لم تعرف الزراعة بمعناها الواسع والشامل،

(١) الشرقي، مرجع سابق، ص ١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.

بل جل ما تعرفه هو زراعة الحنطة والشعير والنخيل وبعض أشجار الفاكهة القليلة، لذلك فهي «تعتمد في غذائها على ما يحيطها من المناطق الزراعية.. وزراعتها لا تفي بحاجة السكان.. ولكن، في عام ١٩٣٢م تم حفر جدول الأمير غازي.. الذي جرى فيه الماء وأصبح مصدراً للشرب وسقي المزارع..»[١].

- **الصناعة**: لا تختلف حال الصناعة في النجف عن الحالة العامة في العراق مطلع هذا القرن، أي إن الصناعة لم تكن متطورة ومواكبة للثورة الصناعية في الغرب بل إنها مقتصرة ومنحصرة في الأعمال والحرف اليدوية التي تلقاها الأبناء عن الآباء أو الخلف عن السلف. ومن أهم الحرف اليدوية التي تشتهر بها النجف: حياكة العباءات الخفيفة منها والثقيلة، وصناعة الأواني الفخارية ودباغة الجلود وصناعة الأحذية والقرب والدلاء لمنح الماء من الآبار. «واشتهرت أيضاً بصناعة النواعير الحديدية التي ترفع المياه من الأنهار والجداول إلى المزارع القريبة منها»[٢].

- **التجارة**: بحكم وجودها على حافة الصحراء بين العراق و«نجد» في المملكة العربية السعودية يعتبر بعض المؤرخين للنجف بأنها «ميناء برّي. وهو الواسطة بين العراق ونجد قديماً وحديثاً. فإن في العصر العباسي لم ترحل قوافل الحجاج إلّا عنها... وكذلك في العصر المغولي والجلائري والصفوي الفارسي فإنّه في هذه العصور لم تسر قوافل الحجاج من جهة البر إلا عن النجف وكذلك في عهد الحكومة التركية حتى العهد الحاضر»[٣].

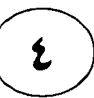
---

(١) انظر: آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

منذ ما قبل القرن العشرين وفي مطلعه كانت النجف سوقاً مفتوحاً لسكان البادية وبعض البلدان العربية وغيرها كالخليج وإيران والسعودية. فأهل البادية «كانوا يبتاعون منها التمور والحبوب. وكان لقوافل البدو مكان معلوم وفي خارج البلدة يُسمى «المناخة»، ينصبون فيه خيامهم ويكتالون ما يريدون من تمور وحبوب «وكانت تصدر إلى البلدان العربية العباءات الثقيلة وإلى إيران العباءات الخفيفة (الخاجية) والجلود غير المدبوغة... وفي عام ١٩١٥م، نال أهل النجف منافع جزيلة إذ انفتح طريق التجارة مع البصرة فأخذ تجارهم يحملون إلى هناك الحبوب والأسماك ويعودون بالبضائع المختلفة من صنع الهند وإنكلترا... وأصبحت النجف بذلك مركزاً تجارياً مهماً، وصارت النجف كذلك سوقاً عظيماً للأسلحة النارية، فكانت البنادق الإنكليزية والألمانية تجلب إليها بكثرة عجيبة، ومن أراد شراء شيء منها أو بيعه قصد النجف..»[1].



طرق المواصلات
في النجف وغيرها ووسائل النقل

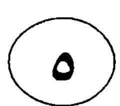
حتى سنة ١٩١٤م. أي قبل دخول الإنكليز للعراق لم تكن النجف والعراقيون بشكل عام يعرفون السيارة أو الطائرة. بل كانت ظهور الحيوانات الأليفة كالحمير والبغال والخيول والجمال وما شابه، هي وسيلة النقل الوحيدة براً، والسفن الشراعية بحراً، وعلى مستوى النقل المائي فإن النجف كانت «تستفيد من نهر الفرات المار بمدينة الكوفة،

---

(١) الشرقي، مرجع سابق، ص ٤٧ ـ ٤٨.

والذي يبعد عن النجف ١٠ كيلومترات، تسير فيه السفن الشراعية والزوارق ثم المراكب ذوات المحركات تحمل الناس والبضائع»[(١)].

وفي سنة ١٩١٣م، طرأ على وسائل النقل البري نوع جديد وهو إنشاء شركة الترامواي (القطار). لقد «أنشئت شركة الترامواي، وهي سكة الحديد والعربات التي تجرها الخيول على السكة، وكان ذلك عام ١٩١٣م ـ ١٣٣١هـ. في أواخر العهد العثماني واستمرت سكة الحديد حتى عام ١٩٤٩م ـ ١٣٦٨هـ. . وكان لسكة الحديد هذه الفضل الأكبر في ربط النجف بالحواضر العراقية ربطاً وثيقاً عن طريق ماء الفرات»[(٢)].



المناخ العلمي في النجف

ابتدأ المناخ العلمي الحقيقي يخيّم على النجف منذ ابتداء العمارة، بعد اكتشاف المرقد العلوي، حيث رافق بزوغ العمران الحضاري المادي قافلة وموكب العلم، وساندها بل ورسّخ حضورها على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي. في هذا الصدد يذكر ابن النديم في مؤلفه «الفهرست» أنّه «في القرن الثاني للهجرة بدأت العمارة وابتدأ السكن في النجف تدريجاً، فانتقلت المدرسة من الكوفة إليها وبقيت الكوفة تصب في بحر النجف»[(٣)].

ويذكر الخليلي[(*)] إن النهضة العلمية في النجف أخذت دائرة أكثر

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٣) ابن النديم، الفهرست، (دون مكان ولا زمان) تحقيق رضا، ص ٦١.

(*) أحد أبناء النجف والمؤرخين لها.

رحابةً وعمقاً منذ منتصف القرن الخامس الهجري مع هجرة الشيخ الطوسي من بغداد إلى النجف سنة ٤٤٨هـ». وقد جاء في حياة الشيخ الطوسي.. إن عدد تلاميذه الذين كانوا يحضرون بحثه وكلهم من المجتهدين، نحو ثلاثمائة مجتهد. وقد انتقل الطوسي من بغداد إلى النجف فانتقل بسببه النتاج الفكري من جميع المدن الإسلامية الشيعية إلى النجف... وبدأت الهجرة العلمية إلى النجف.. من شرق إفريقيا ومن جبل عامل والبقاع بلبنان ومن حلب ومن شمال سوريا والبحرين والقطيف... ومن قفقاسيا وإيران وتركستان الروسية والأفغان والهند وأندونيسيا والصين لينهل القادمون من العلوم العربية وليتفقهوا في الدين.. ولقد ورد النجف ألوف الغرباء، ولم يكونوا يعرفون من العربية شيئاً فصدروا عنها وبينهم من فحول الشعراء من تفخر بهم العربية... أمثال آغا رضا الأصفهاني والسيد علي تقي الكهنوي الهندي وغيرهما..»[1].

ولقد درسنا في القسم التربوي تفاصيل الدراسة في الجامعة النجفية ولكن يبقى أنْ نعلم كيف وماذا يتعلم الطفل النجفي قبل التحاقه بها. في هذا السياق يذكر «الخليلي» هذا الأمر ويقدم لنا صورة عنه قائلاً: «فالطفل أول ما يريد أنْ يتعلم القراءة والكتابة في النجف، فإنه يتعلمها في القرآن الكريم مبتدئاً بالجزء الأخير من المصحف ومنتهياً بالجزء الأول[*]. وهنا تبدأ أذناه بتسقّط الكلمات الفصيحة كلمةً بعد كلمة، وتألف الجمل البليغة جملة بعد جملة، حتى إذا حان له أنْ يكتب الكلمة ويحاول جمعها تولى الشعر هذه المهمة وذلك بأنْ يبدأ المعلم بكتابة

---

(١) جعفر الخليلي، النجف بيئة شعرية، ص ١٢ ـ و ٣٠.

(*) أي أن الطفل يبدأ تعليمه بقصار السور القرآنية.

بيت من الشعر في صدر لوحة التنك، ويدفع بها إلى التلميذ ليقرأ البيت ثم يقلد أستاذه في اللوحة»[1].

ويماثل المناخ العلمي والأدبي في النجف ذاك الذي كان يخيّم على بلاطات الخلفاء وغيره من مهرجانات العلم، ولكن كما يبدو من أقوال المعاصرين للنجف ولا سيما في بدايات القرن العشرين أن المجتمع النجفي لا ينفك عن مهرجان دائم للعلم. فإذا «كان للنجف المركز الأول في الحركة العلمية الروحية في العراق خلال القرون السالفة فلها المركز الأول في الشعر والنثر أيضاً. ولم يأت ذلك اعتباطاً بل هناك عدة عوامل تظافرت حتى جعلت من هذه البلدة التربة الأخصب لقول الشعر والنثر الجيدين. فبيئتها الجغرافية وتركيبها الاجتماعي ودواوينها الفريدة من نوعها واتساع أفق المعارف والعلوم منها والتربية والتوجيه الخاص لناشئتها والتعزية الحسينية وغيرها مكنها من احتلال ذلك الموقع المرموق في دنيا الأدب»[2].

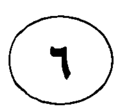
ولعل ما يذكره الشيخ محبوبة أو الصورة التي يقدمها لنا، وهو المعاصر لتلك الفترة، فترة الربع الأول من القرن العشرين ما يدعوننا للتوقّف لنسترجع صورة المجتمع الجاهلي الذي كيفما تكلم، جاء كلامه أو نثره شعراً وحكمة وسال البيان على لسانه قطراً عذباً وسحراً. يقول: «والشعر في النجف سائد على جميع الطبقات وفاشٍ في أكثرهم فيشترك في صوغ الشعر ونظمه... العلماء وحملة العلم... وسائر الناس من أهل الحرف والصناعات. ويمتاز الأدب النجفي بالشمول، وللبداوة نصيب وللريف مثله وللمدينة والحضارة والسياسة والعقائد الدينية والأمور

---

(١) جعفر الخليلي، مصدر سابق، ص ٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الخاصة كذلك. . والشاعر فيها يجيد في الغالب بكل أغراض الشعر المعروفة، وإلى جانب شعراء الفصيح هناك مجموعة من شعراء العامية (اللغة الدارجة) وشعرهم منبعث عن شعور وإحساس، وفيه المعاني المبكرة الثمينة والحكم والأمثال المغذية للروح والمروجة للخاطر»[1].

فلا غرابة في ذلك إذا شكلت النجف، منزلاً ومدرسةً ومسجداً بل ـ وربما ـ وشارعاً بؤرة علمية واحدة، أو تؤلف «جوقة» مختلفة الأنغام والألحان المنسجمة. أينما كنت تقع عيناك في النجف على حلقات الدرس مبثوثة هنا وهناك، أما الصحن الشريف فكان يعج بحلقات الدرس وأينما اتجهت وجدت للدرس صرحاً كان الشعر من أركانه»[2].



طبقات المجتمع النجفي

ينطبق على المجتمع النجفي المثل السائر: «كل واحد منهم يقلع شوكه بيديه»، فالحرفي في دكانه والخباز في مخبزه وكل في حقله عامل مستقل، والكل يشكّل، وبسرعة فائقة، وحدة متراصة لا تعرف الفوقية ولا التحتية، والكل يرجعون ويأتمرون أخيراً بأوامر المرجعية الدينية ويعملون بإرشاداتها وتوصياتها. فليس من تشاكل بين المجتمع البغدادي مثلاً في تلك الحقبة وبين نظيره النجفي، فالمجتمع البغدادي لم يكن متجانساً موحد المشرب والمسرب كونه «يضم خليطاً واسعاً يجمع أجناساً متضادة تغلب على أكثرهم نزعة «الأنا»، فالتاجر بتفكيره

---

(١) جعفر محبوبة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٩١.

(٢) الخليلي، مصدر سابق، ص ٣٠.

التجاري، واليهودي بحقده وآماله، والعناصر الوصولية التي حصرت تفكيرها في تسلم المناصب وكسب الجاه... أسباب في شلّ تحرك أحرار بغداد... أما النجف، فهي مؤلفة من صنفين من السكان: المشاهدة والملائية: الأولى حملة السلاح، والثانية رجال الدين[*]. يضاف إلى ذلك ارتباط هذه البلدة بجمع من القبائل الفراتية ارتباطاً عقائدياً وروحياً»[١].

والمرجعية الدينية، كما سبق وأسلفنا في القسم التربوي، تتلقى الأموال والهدايا والنذور وغيرها كحقوق شرعية تنفقها على طلبة العلم الديني والمشاريع الخيرية والمعوزين في النجف أو في خارجها لاعتبار هذه الحقوق «مال المسلمين»، ولا يهمها شأن الدنيا أقبلت أم أدبرت، بل جلّ همها ترجمة وتطبيق النظرية الإسلامية كما شاء الله وتأسياً برسول الله وأهل بيته.

«بهذا عُرِفَ علماء النجف وامتازوا عن غيرهم، لا تغرّهم صفراء ولا بيضاء، ولا يجرفهم الطمع إلى تأويل الشريعة وصرفها إلى الميول والأهواء»[٢].

فالشيعة الإمامية يعتبرون أنّ المرجع الديني الأعلى في النجف لا يختلف في مهمته ودوره عن الإمام المعصوم الغائب، لذلك فإن علاقتهم به لا تختلف عن تلك التي كانت تقوم بين الناس وبين أي إمام من أئمة أهل البيت. وفي هذا السياق يروي الشيخ م. ج مغنية أنّ بعض

(*) السيد هو الذي يرجع بنسبة إلى الإمام الحسن أو الإمام الحسين لقول الرسول (ص): «الحسن والحسين سيد شباب أهل الجنة».

(١) الشرقي، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية، مع علماء النجف، دار الهلال - دار الجواد - بيروت ١٩٨٤م، ص ١٠٢.

السادات في النجف كان ينال دائماً من كرامة واحد من العلماء المراجع «ولا ينفك عن إيذائه، ومع ذلك كان يبعث إليه بالأموال والصلات، وفي ذات يوم بلغه أن عليه ديوناً وأنّ أربابها يضايقونه بالمطالبة فوفاها عنه وقال: إلهي أنت تعلم أن هذا السيد يسيء إليّ بدون سبب، وقد وصلته إرضاءً لمرضاتك..»[1].

ويعلق الشيخ مغنية على هذه الحادثة معتبراً أن العلاقة أو الصلة بين الناس والمرجع ليست سابقة أو تستدعي الغرابة، بل هي انعكاس «للصلات بين الناس وبين المعصوم... صلات الأب الرؤوف بأبنائه الكبار والصغار، الأبرار والفجّار على السواء»[2].

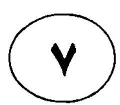
ولعل الصورة التي يقدمها لنا الشيخ مغنية، وهو خرّيج نجفي قديم تعكس حقيقة الوضع الاجتماعي فيها خلال العشرينات من القرن الحالي، فتحت عنوان «النجف في القرن العشرين» يقول: «تضم مدينة النجف أناساً من بلاد شتى، ففيها من إيران والأفغان وروسيا والهند والتيبت والبحرين والحجاز وسوريا ولبنان والعراق... فإنّ للنجف طابعاً خاصاً يجمع سكانها ـ في الغالب ـ ويميزهم عن غيرهم، هو طابع الدين بشتى فروعه وشعائره... لا يوجد في النجف دور للسينما ولا مجلات للخلاعة وآلات للهو والطرب، ولا حوانيت لبيع الخمرة، فأنّى اتجهت تجد حلقات الدرس ومجالس الوعظ والإرث والتعزية.. وتلاوة القرآن والأدعية والأذكار والمناجاة خاصة في عشر المحرّم وشهر الصيام وأيام الزيارات. فالنجف مدينة دينية بمدارسها ومساجدها ومجالسها

---

(١) الشيخ مغنية، مصدر سابق، ص ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١، ١١٢.

وأنديتها وأكثر عاداتها... لا فرق فيها، في الغالب، بين فقير وغني في مجلس أو مسكن، بل نجد الكثير من أرباب الأملاك تركوها لغيرهم وانصرفوا إلى العبادة..»[1].



من تقاليد النجف وعاداتها

الشعائر والممارسات التي اعتادت النجف إقامتها في كل مناسبة لا تخرج عن إطار «الدينية» ولو كانت سياسية (كما سنفصّل لاحقاً).

فحسب اعترافات أو مذكرات بعض أبنائها نلمس أنّ النجف «شهدت فيما مضى ـ ولم تزل تشهد في كل سنة ـ الاحتفال بذكرى ميلاد الرسول (ص) وذكرى ميلاد الإمام علي (ع) وذكرى يوم الغدير وغيرها..»[2].

والاحتفالات لا تقتصر على إحياء ذكرى مواليد النبي والأئمة بل تقوم أيضاً بإحياء ذكرى وفياتهم وفي هذه المناسبات ترتدى السواد حداداً عليهم. ويبرز ذلك أكثر حداداً وأشد حزناً في الممارسات والمظاهر، في ذكرى استشهاد الإمام الحسين، التي يقوم بها المجتمع النجفي مرجعية وحوزة وسكاناً وككل دونما فرق أو تمييز أو تخلف لواحد دون

---

(١) الشيخ مغنية، تجارب، دار الجواد، بيروت ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. ص ٧٠ (صدرت بعد وفاة المؤلف).

(٢) الخليلي، مصدر سابق، ص ٣٣.

(*) سنتطرق إلى معانيها عند الشيعة الإمامية عامة وفي النجف خاصة ببعض التفصيل نظراً لما لها من قيمة في ضخ المواقف السياسية في النجف.

الآخر مهما علت رتبته وكان موقعه. ويضاف إلى ذلك عادة، زيارات المراقد المقدسة عند النجفيين ولها مواسم محددة.

ذكرى عاشوراء (شهر محرّم)

المأتم الأول: في هذه الذكرى، تقام المآتم الحسينية (نسبة إلى الإمام الشهيد الحسين بن علي) الذي قتل في كربلاء على أيدي جنود السلطة الحاكمة يومذاك بأمر من الخليفة لأموي يزيد بن معاوية، على شكل مجالس تعزية تُسرد فيها قصة مآثر الحسين وأسباب خروجه وبطولاته وبطولات أصحابه الملحمية ضد الطغيان والانحراف بالإسلام وبالأمة عن خط التوحيد القويم. وقد جاء في تاريخ الطبري أن المأتم الحسيني الأول أقيم في دار يزيد، حين وصل موكب السبايا من أهل بيت الحسين ورؤوس الحسين وأصحابه على رؤوس الرماح، فخرجت النسوة (نساء يزيد وإخوته وقريباته) «حتى دخلن دار يزيد فلم يبق من آل معاوية امرأة إلا استقبلهن تبكي وتنوح على الحسين، فأقاموا عليه المناحة ثلاثاً»[1].

وأما المأتم الثاني فقد أقامه أصحاب حركة التوابين الذين حملوا شعار «ثارات الحسين» عند قبر الحسين. لقد ذكر ابن الأثير ذلك المأتم قائلاً: «فما رُئِي أكثر باكياً من ذلك اليوم وأقاموا عنده يوماً وليلة يبكون ويتضرعون ويترحمون عليه وعلى أصحابه»[2].

وتوالت المآتم في كل مناسبة دينية أو وفاة أو ذكرى حزينة، في

---

(١) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مجلد ٥، دار سويدان ـ بيروت ١٩٦٧م ص ٤٦٢.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مجلد ٤، دار صادر، بيروت ١٩٧٩م، ص ١٧٨.

مجالس سميت «بمجالس التعزية أو المجالس الحسينية». وكانت المآتم تضعف وتختفي أو تبرز وتظهر أكثر بروزاً أحياناً بحسب الأجواء السياسية. وهذه المآتم لم تأخذ الصفة الرسمية والمحددة في اليوم العاشر من شهر محرم من كل عام هجري إلا في أيام معز الدولة البويهي في إيران حسبما جاء في كتابات الشيخ مغنية الذي يذكر «بأنّ أول من جعل اليوم العاشر من المحرم يوم حزن لذكرى موقعة كربلاء بصفة رسمية هو معز الدولة البويهي»[١].

ويذكر طالب الشرقي بأن الشعائر العاشورية لم تبق على لونها الأساسي، بل داخلتها شيات أو أمور مستحدثة في العهد الصفوي ودخلها أمور كثيرة مستحدثة[٢] سنتصدّى لبعضها.

واستمرت المآتم والمجالس الحسينية تأخذ أشكالاً مختلفة في كل أماكن الشيعة، وكانت النجف وما زالت ترعى هذه المجالس وتوظفها في الأمور الاجتماعية والدينية والسياسية.

١ ـ المواكب الحسينية:

بدأت هذه المواكب تأخذ مظاهرها وتمسرحها سنة ٣٥٢هـ/ ٩٣٢م. حيث «أمر معز الدولة البويهي الناس أن يغلقوا دكاكينهم ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء وأنْ يظهروا النياحة ويلبسوا ثياباً عملوها بالمسوح... وذهب الفاطميون إلى إظهار الحزن على الحسين في عاشوراء فكانت مصرفي دولتهم، في اليوم العاشر من المحرم تبطل البيع والشراء وتعطل الأسواق ويجتمع أهل النوح والنشيد ويطوفون بالأزقة

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢) طالب علي الشرقي، مرجع سابق، ص ٢١١.

والأسواق... ولربما حضر الخليفة وهو حافٍ وعليه شعار الحزن...»[1].

٢ ـ التطبير:

وهو أنْ يخرج الموكب الحسيني، وقد ارتدى الناس الأكفان وحملوا بأيديهم السيوف والسلاسل، ويضربون بها رؤوسهم وصدورهم فتسيل الدماء وربما أدى ذلك إلى إزهاق النفوس أحياناً. وقتل النفس بغير الحق يعاقب عليه الإسلام. ولقد نهى عنه العلماء، ولكن العامة لم يستجيبوا لداعي علمائهم واستمروا عليها «وخلاصة ما تقدم: إنّ التطبير ليس عربياً ولا فارسياً ولا تركياً، إنما هو محض مصادفة على يد تركي (سردت له قصة الحسين فضرب رأسه بالسيف حتى مات) فتبنّاها الأتراك وشجعها الفرس وساهم فيها العرب»[2].

٣ ـ التمثيل: في النّجف:

وهو أن يقوم جماعة من الناس بدور الحسين وآخرون بدور جيش السلطة ويمثلون «وقعة الطف» أو موقعة كربلاء والمسرحية هذه «كانت تجري في الصحن الحيدري (باحة المرقد العَلَوي في النجف)، ويتولى التمثيل مجموعة كبيرة من الوجوه والأعيان وعلى رأسهم السادة آل زوين. ويزيد في وقار الموقف اشتراك ثلة من الحرس العثماني يقفون بنظام بديع وبأيديهم البنادق»[3].

---

(١) الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٤.

٤ ـ زيارة المراقد المقدسة:

تحدد في النجف وفي كل مدينة يوجد فيها «عتبة مقدسة»، أي مرقد لأحد أئمة الشيعة، ثلاثة مواسم لزيارة المراقد: «أحدها يوم السابع والعشرين من شهر رجب، ويسمونها «زيارة المبعث»، أي اليوم الذي بعث به النبي محمد (ص)، والموسم الثاني يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول، ويسمونها زيارة المولد، وهو اليوم الذي ولد فيه المصطفى على رواية أخذ بها الشيعة، والموسم الثالث، اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة وهو اليوم المعروف بيوم الغدير... وهذه المواسم تكون بمثابة حج للشيعة ينسلون إليها من كل حدب»[١].

وبناءً على ما ورد في مؤلفات الباحثين، فإن أول من سلك هذا الطريق أئمة الشيعة أنفسهم فزاروا النجف سراً وعلناً. وزار المرقد العَلَوي جمهرة من الخلفاء والملوك والأمراء والزعماء وأعلام الناس وعامتهم»[٢].

وفي مناسبات ذكرى وفيات النبي والأئمة يرتدي الناس في النجف وفي كربلاء أثواب الحداد، ويذهبون إلى المرقد لقراءة الدعوات إلى جانب القرآن ومجالس التعزية. وكذلك في ذكرى الولادات فإنهم يزورون المراقد مستبركين وتالين القرآن وبعض الدعاء إلى جانب مجالس التعزية، من هنا نستنتج بأنّ عادات النجف وشعائرها لا تخرج عن إطار «الديني»، بل تلتزم به وتدعو إليه، وبذلك لا تتماثل مع عادات وشعائر المدن العراقية الأخرى كبغداد والموصل والبصرة وغيرها. وربما شكل ذلك بعض الجفاء والغربة بينها وبين تلك المدن حتى نزل الإنكليز في

---

(١) الشرقي مصدر سابق، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) جعفر آل محبوبة، مصدر سابق ص ٢١٥.

ميناء البصرة محتلين. فالتحم السُنَّة والشيعة موّحدين الشعائر والطموحات والأهداف والقوى في وجه الغزاة الجدد. ولكن ربما كان ذلك أيضاً قد منح النجف بعض الاستقلال عن السلطة القائمة كما منحها القوة في صنع القرار وأخذ الموقف الملائم لموقعها ودورها الديني والتاريخي والسياسي الذي يتماثل مع شخصيتها، أي مع حضورها وهويتها الإسلاميين.

الفصل الثالث

العمل السياسي وكيفية تجلياته

بحسب الرؤية الإمامية الإثني عشرية.... والنجف

لا تخرج النظرة الإمامية الإثني عشرية عن دائرة الرؤية الإسلامية إلى أن الإنسان هو العنوان الكبير بين عناوين الكون كافة، أي بين المخلوقات التي أنشأها الله لتكون آيات دالات على وجوده ووحدانيّته وقوته وعظمته. فهو (الإنسان) ببنيويته الداخلية والخارجية يتمتع بخصائص يشترك والحيوان والطبيعة في بعضها ويختلف عنها بمزايا وقوى وملكات لم يُمْهر بها سواه. الخصوصية التي قُيّضت للإنسان من قبل السماء على مستوى الفكر والمشاعر وعلى مستوى النفس وما ذخرته من طاقات تَقَبُّلٍ وهضم أو رفض، للقيم الملائمة أو غير الملائمة واستثمارها أو توظيفها في البناء الحضاري على المستوى الروحي أو المادي وبخاصة الأخلاقي الواعي والهادف إلى الأسمى والأرقى، تجعل منه الحالة أو الظاهرة الفذة بين كافة المخلوقات الدابة منها أو الجامدة، المنيرة أو المستنيرة.

ويمكننا القول بأن المخلوقات في البر والبحر أو في الفضاء مثلّت، حسب ما مرّ معنا، أدواتاً ورموزاً ومؤشرات أو ظلالاً لحقائق كلية ذات أصول غيبية أي أنها مرتبطة بالغيب بطريقة أو بأخرى، وتحمل بعض خصائصه لأنه لا يمكن للمعلول أن يختلف عن العلة أو للظل عن الصورة الحقيقية في خصائصه الكبرى.

والإنسان بين هذه المخلوقات، يحمل إلى حد بعيد خصائصها

المادية والروحية، وهو في كينونته يضم عناصر الكون المشهود كافة وجزءاً من عناصر العالم المغيوب، عالم ما وراء الطبيعة. وإنشاؤه كعنوان كبير للكون المرئي أو كمرآة جلية تعكس أبعاده وآفاقه وعناصر تكوينه، يربض مسرحاً تتصارع عليه وفي أعماقه كافة ظواهر ومظاهر ونواميس الطبيعة والحياة، كما هو حال عناصر البركان القابلة للثورة والانفجار.

ولكنه (أي الإنسان) بما، مُنِحَهُ من شروط لكينونة متفوقة ومتميزة بالشكل والجوهر تتمثل فيها خصائص كافة العناوين بتلاوينها المنسجمة والمتناغمة أو المتنافرة والمتصارعة، علاوة على مكوّنات فكرية وروحية ونفسية تجعل المخلوقات مشدودة إليه ومتفاعلة معه في علاقة صاعدة وهابطة كونه يحتل المرتبة العليا في سلم الموجودات الكونية. فهو سيدها وهي تمكث آليات مُسَخَّرات ومكرسات لخدمته في سيرورته الحضارية الكاشفة المبدعة والطامحة إلى مآل أو صيرورة متكاملة راقية، شرط أن يحفَّ سيره بخلقية هادفة مؤمنة واعية: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ﴾ [هود ١١، آية: ١٦]. هذا الكائن البشري الذي فيه انطوى العالم الأكبر بما اختزن من أبعاد وأعماق. هو موضوع المشروع الإسلامي الحضاري الذي يقود الحياة بمختلف أبعادها، والبعد السياسي في أساسها.

من هنا، تذهب الإمامية الإثني عشرية إلى أنّ العمل السياسي في الإسلام ليس شأناً منفصلاً أو مستقلاً عن أطروحته الكبرى النظرية والعملية وليست مفصلاً من مفاصله. لا سيما عندما نعرف بأن الإسلام يقوم على سياسة التوحيد. فإذا عرفنا ذلك بإجابتنا على الكثير من الأسئلة التي تقتضيها فرضية هذه المداخلة أو الضرورة الموضوعية والعلمية، فإن ذلك سيقودنا إلى الاستفادة والموقف الثابت بأن العمل

السياسي الإسلامي ليس بعداً من أبعاد التربية الإسلامية أو هامشاً من هوامشها، بل هو الإطار التوحيدي الأساسي الذي يلف كافة المستويات والأبعاد النظرية والعملية في هيكل البنيان المعرفي الإسلامي العام التي تشكل ضمنه وعلى مختلف مستوياتها ألقاً واحداً يغطي كافة المشاكل ويجيب على كافة الأسئلة، لأنها حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض وصراطه المستقيم المنقذ من ظلمات الدنيا وظلامتها والمفضي إلى الآخرة للنجاة من هول حسابها ومن نار جهنمها المضرمة أي الدخول في سرمدية نعيمها وملاذها الأبدي.

ولكن ينبغي أن نعترف بأننا في هكذا مقدمة متواضعة لا يمكننا الإحاطة بكافة تفاصيل موضوعها، وإلا كنا كمن يدّعي إمكانية إدخال الجمل في سُمِّ الخياط لأن العمل السياسي يتحرك في إطار التربية السياسية التي تطل، حسب الرؤية الإمامية، على كافة المستويات الإسلامية نظراً وتطبيقاً، حاثة على العمل في دائرة حلال الله، وناهية عن الدخول والانغماس في ما نهى عنه وحرّم، إن هم الإسلام ينصب على صياغة الإنسان الحضاري الموحّد في ذاته ومع مجتمعه والطبيعة والارتقاء بهذا العالم «عالم الشهود» وكائنه البشري إلى مصاف عالم الغيب وكائناته الملائكية، البريء من الكدورة والظلم وأبالسه الناسوت والجن.

تأسيساً على ذلك نلحظ المفارقة بين العالمين، عالم الدنيا الذي قبل تلقي النور والرحمة الإلهيين لم يكن عقلاً ولا ضميراً، ولم يكن يستوي على ميزان للعدل أو يضبطه ضابط من حق وبين عالم الغيب أو عالم السماء الذي منه تنهمر شآبيب النور والرحمة والسلام والعدل.

والمفارقة الأخرى، إن هذا العالم السفلي لا يتمكن من سلوك

طريق الارتقاء والتكامل إلا بعد ما يكون قد انفعل بالنور العَلَوي وأصاب بعضاً من حقيقته، أي بعدما تكون هموم الحق والعدل قد أخذت بالتداعي وفق ميزان السماء ومعيارها، وبعدما تكون ذؤابة الباطل والظلم والعبودية لغير الله قد شابت تحت سطوع نور الإيمان الذي يبدأ بمحاكاة خط الألوهة بتمثل خلقه، وتجسيد قيمه وبالطموح إلى أهدافه حيث ينصهر الفرد في مجتمع التوحيد ويتحول المجتمع إلى كتلة ثورية تقتلع جذور الظلم والاستغلال والاستعباد الناسوتي، وترى في العبودية لله والخلوص له بالعمل بشرعه، أرقى أنواع الحرية.

فالإسلام بناءً على ما تقدم هو منهج وشرعة وعقيدة ونظام حياة، هدفه الإنسان صياغة وتقويماً جوانباً وبرانياً، أفقياً وعامودياً ليحضر كخليفة لله على الأرض وكسيد وقائد للكون شرط التزامه بخط التوحيد الإلهي بما يختزن من قيم ونظام وقواعد للعمل والسلوك حسبما توحيه الآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[1].

فإذا كان الإسلام على هذا المستوى من المطلقية كونه منبثقاً عن خالق مطلق، ويستهدف الإنسان في المطلق في كل زمان ومكان، يتسقط مواقع الزلل في مساره مصححاً وموحداً بالهداية والإرشاد أو منذراً متوعداً وزاجراً ويتقصّى موطن الحق عنده مشجعاً موقراً وواعداً بالمآل السعيد، فهل يفترض المنطق والعقل وبعيداً عن النقل، أن يكون الإسلام غريباً عن السياسية أو أن تكون السياسة شأناً مغايراً له؟ وبسؤال آخر: هل يمكن أن يكون الإسلام، كمشروع حضاري إلهي هدفه بناء الإنسان الحضاري في كافة سكناته وحركاته وتطلعاته وطموحاته وأهدافه منذ

---

(١) القرآن، سورة النساء ٤، آية: ١٠٥.

كينونته وحتى معاده، فكراً أحادي الجانب، خالياً من أهم مقوّم من مقوّمات الحضارة وهو الشأن السياسي وما يتعلق به من منهج تربوي تشريعي تنظيمي. . .؟.

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما معنى السياسات التربوية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الصحية وغيرها التي تضعها الأمم على أساس أيديولوجيتها للارتقاء بشعوبها أو مجتمعاتها في مدارج أو سلالم الرقي والتطور؟ ثم كيف أو ماذا نسمّي حركة الجهاد في الإسلام التي تشكل العنوان البارز العملي للعبادة الحقة في الإسلام والتي تكثف الآيات القرآنية الدعوة إليها والقيام بها حيال كل انحراف عن جادة العدل والقيم الإسلامية؟

والأسئلة المطروحة حول السياسة التربوية أو تربية السياسة في الإسلام جمة وغفيرة والإجابات عليها غزيرة ووفيرة.

يثير أحد العلماء هذه المشكلة ويطرح حولها تساؤلات جديرة بالتوقف عندها والتأمل بها لما ترفع من عناوين وتُلقي من ظلال وتطلق من مفاهيم يقول: «هل في الإسلام سياسة؟ وهل هناك علاقة بين الإسلام والسياسة. . أو أن الإسلام شيء والسياسة شيء آخر؟. . . ثم ما معنى نظام الجهاد الذي يهدف إلى سيطرة الإسلام على الحياة من ناحية عملية؟»[1].

وإذا كان الإسلام ديناً عبادته سياسة وسياسته عبادة، فإن ذلك يفرض حقيقتين موضوعيتين تفرضان واقع التلاحم وتسيران بخطين متناغمين وعلاقة جدلية لا تقبل التناقض، لكي لا تصاب إحداهما

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات ونظرات في خط السياسة الإسلامية مجلة المنطلق، عدد ٢٢ـ بيروت شهر محرم ـ ١٤٠٣هـ/ ، ص ٩ و١٠.

بالشلل أو كلتاهما معاً. وهاتان الحقيقتان هما الحكومة الإلَهية والمجتمع القرآني.

وإمعاناً بالفائدة، لا حرج من التذكير ولو بسطور، بإطار الحقيقة الأولى قبل الانتقال إلى الثانية، فبعد تساؤلاته: «هل في الإسلام مسألة حكم يتمثل في حركة الدولة في الحياة، وهل في الإسلام سياسة تواجه التحديات من مواقع الصراع؟[1]

يشير هذا العلّامة أو يثير وجهتي نظر، الأولى ترى «أن الله لم يجعل للأنبياء دوراً في عملية التغيير على مستوى حركة الواقع، ويستشهد على ذلك ببعض الآيات التي نقدم نموذجاً منها: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾، ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[2].

ثم يعرض لوجهة النظر الأخرى التي «ترى أن للنبي دورين.. دور الرسول المبلّغ ودور الرسول الحاكم.. فهو في الصفة الأولى لا يملك مهمة الإكراه... وهو في الصفة الثانية يملك دور التقدم إلى الساحة بالقوة الضاغطة... ويضيفون بإثارة التساؤل... كيف يمكن أن يبتعد الإسلام عن حركة السياسة والحكم إذا أراد تحقيق هذا الهدف في الحياة، هل يمكن أن نتجاوز عملية الحكم في نطاق الدولة التي تنظم خطوات العمل وتواجه كل خطوات الظلم وتحتوي كل النوازع الذاتية الضاغطة على امتداد حركة الحق في الإنسان؟ أن ذلك هو الذي يجعل من الهدف حالة واقعية معقولة... فإننا إذا أبعدنا القيادة الواعية المثلى

---

(١) السيد فضل مرجع سابق ص١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

عن عملية التطبيق فمن الذي يتحمل مسؤوليتها. . هل هم الناس الذين لا يملكون مثل هذا الوعي ولا يعيشون مع خط الالتزام بصدق؟ وهل يمكن أن يُؤمَنُ هؤلاء على إنجاح التجربة؟ وإذا كانت القيادة أمراً ضرورياً في سلامة الخط والهدف. . فمن الذي يتولى ذلك؟. . وهل يمكننا إبعاد القيادات الواعية الرسالية الملتزمة عن ساحة الحكم[1]».

لقد تولى الرسول محمد مهمة الصدع بالرسالة ومهمة القيادة وهذا ما تفرضه حقيقة الدين وواقع الحياة. وبحسب الرؤية الإمامية، فإنّ الرسول تولى خلافة الله على الأرض وحكم بما أراه الله وأوحاه إليه وتولى الشهادة على الأمة، ولقد أوصى قبل مغادرة الدنيا إلى رحاب الله بدوري الخلافة والشهادة إلى أئمة أهل بيته الذين أوصوا بدورهم إلى الأئمة اللاحقين الذين انتهى عصرهم مع غيبة الإمام الأخير الكبرى، حيث بدأ عصر العلماء والمراجع أو نيابة ولاية الفقيه التي تملأ الفراغ الناجم عن غياب الإمام ولا يجوز ترك الناس في فوضى ودون قيادة.

من هنا نرى، بأنّ السياسة هي لبّ الإسلام على المستوى الفردي والجماعي والأمة، ولا يمكن أن يقوم الإسلام بدون سياسة كما لا يمكن أن يقومَ الجسم بدون رأس التربية السياسية الإسلامية لا تنفصل أبداً عن الإيمان بالله وبرسوله وبدينه، فكما أشرنا سابقاً، فإنّ الإيمان بالله يسبقه كفر بكل ألوهة طاغوتية ناسوتية أو غير ذلك أي يسبقه خروج من عبادة الذات أو عبادة الآخرين، هذه العبادة التي هي عين الكفر والرجس والظلمة والظلامة، فلا بدّ من تطهير النفس منها جميعاً لتصبح مستعدة وجاهزة لتقبل شرف الانتماء إلى الله وتلقي إشراق نوره الرحماني.

---

(١) السيد فضل الله، مرجع سابق، ص ١٣.

السياسة في الإسلام تبدأ إذن، وقبل الانصهار في بوتقة الجماعة بحالة فردية مع النفس والبدن في حركة واحدة من الاقتناع والشوق للتغيير والانتقال من بؤرة الذل إلى رحاب العز المترع بالرعاية واللطف والرأفة والرحمة والكرامة التي تفيض عن العناية الإلٓهية على العبد المؤمن العارف الصالح.

«الإسلام كله سياسة اجتماعية، فهو أساس الحضارة، وقد عمدوا أنْ يصفوه وصفاً سيئاً فقالوا إنه بعيد عن السياسة وإدارة شؤون الشعب والتدخل في قضاياه المصيرية..»[1].

الإسلام يقوم على سياسة التوحيد بدءاً بالفرد مع نفسه ثم مع الجماعة ومن ثم مع الأمة والطبيعة، والكل المتفاعل والموحد مشدود في معارج التكامل نحو قطب واحد نحو الله الذي لا إلٓه غيره.

فالمنهجية التربوية الإسلامية بكافة أبعادها ومستوياتها وميادينها تتمحور كلها وتدور في فلك التوحيد، في دائرة «لا إلٓه إلا الله».

فلا معنى لأية مسألة إلا في ظل التوحيد، فالتوحيد ينيرها ويمنحها زخم الحياة والعافية ومنه تكتسب أهمية دورها وموقعها في البنيان الفكري الإسلامي العام. وإذا أردنا رؤية الإخاء مثلاً أو الإرث أو الحق أو المساواة أو الزواج أو الطلاق أو أية مسألة من المسائل الاجتماعية فإنه يتعذر علينا قراءتها إلا في نطاق الإسلام ككل، أي في إطار مبدأ التوحيد الذي قامت عليه السموات والأرض وعبر الكل المتماسك والمتلاحم.

إذن، لا ينبغي ولا يصح دراسة هذه الجزء أو ذاك في ضوء رؤيتهم

---

(١) الإمام الخميني، مرجع سابق، ص ٦٧.

معزولاً عن إطاره العام ومنطقه الذي يمسك بمفاصل جميع الجوانب في البنيان المعرفي الإسلامي الشامل، لأن الإسلام هو مدرسة إلّهية كاملة، أي هو فكر توحيدي تام لا يقبل التبعيض والتجزيء.

إن التجَزُّؤَ تصاب به الأفكار الوضعية، أي الأفكار التي يضعها إنسان ما لمعالجة مشكلة اجتماعية أو نفسية أو غيرها. هذه الأفكار الوضعية قد تصيب مرماها وقد لا تصيب، وقد تحقق مصداقية فرضيتها وقد تصاب بالإخفاق والرسوب، وهذه الأفكار قد تزول أمام تبدل المتغيرات وأولويات الواقع الاجتماعي المنوي دراسته وتندثر، وهي قابلة، ليس للتناقض وحسب، بل للزيادة أو النقصان بحسب طبيعة المشكلة قيد المعالجة وما يطرأ عليها من أمور لم تكن ملحوظة بمنظار البحث أو رؤية الباحث.

أما في الفكر الإسلامي فلا فرضيات واحتمالات وتصورات قاصرة. الله هو خالق الكون وجميع الكائنات البشرية وغيرها ومدبرها، والخلق كلهم عيال الله الذي لا تخفى عليه خافية ويعلم ما يسرون وما يعلنون. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[(١)].

وعلى هذا، فإنّ عزل جانب من جوانب المدرسة الإسلامية عن إطاره العام يؤدي إلى تفريغه من محتواه وسلخ قيمته عنه، أي إلى قتله تماماً كما لو بترنا جزءاً من الجسم البشري كاليد أو الرجل أو أي جزء، هذا العضو المبتور سرعان ما يموت ويفسد لفقدان الحياة فيه، لأن الجسم كان يمده بضرورات الحياة والاستمرار ويتفاعل معه.

وهكذا فإن المعطيات الإلّهية وجميع المكونات التي يتشكل منها

---

(١) القرآن، سورة الملك ٦٧، آية: ١٤.

البنيان المعرفي الإسلامي العام يشكل التوحيد إطارها العام ومحورها وقاعدة ارتكازها حيث يضخ في أوصالها نسغ الحياة والحركة والفعل، فتتفاعل معه ومع بعضها في إيجابيات بناءة وتوازنات عادلة مقدورة لتذوب فيها السلبيات، وتحترق تحت وهج التوحيد تناقضاتها، فتصبح أبعاداً وآفاقاً متناغمة وترتبط فيما بينها بعلاقات جدلية متفاعلة ومؤثرة ومتأثرة، فينجم عن ذلك نسق حضاري فذٌّ، قائم على العدل والحق والخير العام.

في هكذا نسق يبرز توازن الفرد في نفسه ومعها، والتوازن بين الفرد والجماعة مع المجتمع الكبير، وكلٌّ على الميزان والقسطاس المستقيم، فلا طغيان ولا منفعة ضيقة.

و«الأنا» الضيقة والطاغية التي تَزْوَرُّ عن الـ«نحن» الإيثارية، تتنافى مع الجسم الإسلامي العام وخطه التوحيدي فيلفظها كجسمٍ غريبٍ عن خلقية الإسلام، ومنغمسٍ في الترابي دون الإلّهي.

الجهاد الأكبر:

لقد لاحظنا إبان دراستنا للتربية الإسلامية بأنه ليس في الإسلام ركض محموم أو مجنون وراء المنافع الضيقة أو استباحة لحرمات وحقوق الآخرين.

فقوة الإسلام تتمثل في تلك «الأنا» الموزونة التي ترى نفسها عبر الجماعة ومن خلالها فتصبح الـ«نحن» المتكافئة والمتماسكة والعادلة والمتلاحمة على هدف التوحيد. وهدف التوحيد هو معرفة الله والخضوع له وليس لغيره من جهة، ومن جهة ثانية هو تحرير الإنسان وعتقه من أغلال نزعاته العدوانية الهمجية وغرائزه البهيمية الجشعة ودفعه قوياً للاستيلاء على نفسه وإخماد حركة غلوها وجموحها الماديين الطاغيين

والحد من اختيالها وعلوها واستكبارها الذي فيه هلاكها. وبالجملة إعادة الإنسان إلى حجمه الطبيعي كمخلوق لا كجبروتي، يريد أن يتربع وهماً وفتوناً على كرسي الله.

في هذه المرحلة الخطيرة، مرحلة تطهير النفس من موبقاتها، تكون فترة «الجهاد الأكبر» جهاد النفس ومجاهدتها.

إنها مرحلة «عملية التغيير الكبرى تدور رحاها في النفس الإنسانية لتحررها من كل عوامل الضعف والانحطاط والانغماس في مستنقع الشهوات المادية»[1].

إنها «قدرة الدين الإلٓهي على تحرير الإنسان من قيود شهواته المادية ومن الانشداد إلى الدنيا وبذلك يرتفع الإنسان إلى مستوى حمل الأعباء الرسالية ومستوى الشعور بالمسؤولية»[2].

التربية السياسية في الإسلام تقوم على سياسة التوحيد وفي إطارها: «هذه التربية الإسلامية تجعل من الدنيا في نظر المسلم طريقاً للآخرة وتحول الحياة إلى مسرح للبناء والعمل الصالح بدلاً من أن تكون مسرحاً للتنافس المحموم على المال والمتاع دون أنْ تُغْفِل حقوق البدن ومقتضياته: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[القصص، ٧٧].

إنها تربية سياسية إسلامية تبدأ بسياسة الروح والجسم وتحريرهما من مغريات الدنيا وخلابة مظهرها وجاذبية شهواتها. هذه التربية تخاطب

---

(١) الإمام الخميني، الجهاد الأكبر، المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران ١٤٠٠هـ/ ، ص.

(٢) محمد علي حسين، الجهاد، (طبعة خاصة دون دار نشر ولا تاريخ)، ص ١٢.

الجماعة، بل المجتمع كله، وتدعوه إلى تجارة رابحة لا تختل فيها المعادلات ولا تحمل الفرضيات ولا اختلال في ميزان قاعدتها، إنها القاعدة الصلبة التي لا تتزعزع وسفينة النجاة التي تعلو فوق التناقضات، واختلاف الأمواج والاهتزازات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝١٠ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝١١﴾[(١)].

وعلى هدى الرؤية الإسلامية، فإن المعركة الكبرى للإنسان يجب إذن أنْ تدور رحاها مع نفسه والمنازلة الحقيقية مع إغراءات وفتون الدنيا التي تتسرب إلى النفوس لتحرفها عن فطرتها الإنسانية، أي إلى نورها الطبيعي التي فطرها الله عليه لتحيله أو ليحور معها رماداً لاحتراق النفس في أتون النوازع والشهوات ومجمر النزوات والغرائز المستبدة العاتبة التي تستحوذ على العقل وتسد أمامه أبواب الرؤيا والتطلع إلى الأفضل، وتتغلغل في ثنايا الوجدان طاغية فيه على كل خلجاته ونبضاته ليستقر في ذات الإنسان ركاماً أسحم.

فمن بلغ هذه الصيرورة البائسة لن يتعدى حضوره عندئذٍ أكثر من نقطة سوداء في رسم بياني أو كماً راعفاً للنتانة مما يسيء إلى موقع الإنسان ودوره وقيمته وحضوره كسيد للكائنات وكخليفة لله في أرضه. ولقد رفض الله له هذا المآل البشع، فرسم له حدود الضوء ودوائره في ناحية وأبان له في ناحية أخرى دوائر الظلام ومتاهاتها المتصلة بجهنم وبئس المصير حيث يقول: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝١١﴾[(٢)].

---

(١) القرآن، سورة الصف، ٦١، آيتان: ١٠ و١١.

(٢) القرآن، سورة البلد، ٩٠، آيتان: ١٠ و١١.

وقوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[1].

من هنا، فالانتصار على الذات هو انتصار للعقل والقيم والوجدان وارتقاء بالإنسان عن مدارك البهائم وعروج به في مراقي التكامل والاقتراب من عالم الملكوت الأعلى. فالمعركة الكبرى إذن، تبدأ مع النفس، ومجاهدتها مطلب إسلامي أو إلّهي حضاري لأنه «سبيل من سبل قوة الروح فيما تريد وفيما لا تريد، ووسيلة من وسائل قوة الإرادة فيما تنفذ وفيما لا تنفذ لتجتمع للإنسان في حياته الداخلية العملية قوة الحسم فيما تنطلق به النفس من نوازع وفيما تقبل عليه من أعمال.. وهو جهاد النفس الذي أراد الإسلام فيه للإنسان أنّ يتوفر على مراقبة نفسه ومحاسبتها لتبقى دوافع الخير ونوازعه صافية نقية من كل شائبة، وأراد له ـ في الوقت نفسه ـ أن يُراقب خطواته ـ وهي تتقدم نحو العمل ـ ليحفظها من كل انحراف وليصونها من كل ارتباك واضطراب، ليعيش الإنسان في وحدة كاملة فيما يفكر فيه وفيما يقوم به من عمل، ولا يستسلم لازدواجية الفكر والسلوك، يفكر فيما لا يعمل ويعمل فيما لا يفكر، وذلك هو السبيل الأقوم للقوة التي ترتكز على الوحدة والتماسك ولا تضعف أمام التجزئية والاهتزاز... وتلك هي الخطة القويمة التي تتحول فيه القوة الروحية إلى عنصر فاعل في كيان الإنسان، يحركه في اتجاه الخير ـ ولا يتجمد حيث هو ـ فكرة تختبيء في العقل إحساساً يتحرك في دائرة الشعور على خجل واستحياء»[2].

---

(١) القرآن، سورة الشمس، ٩١، آيات: ٧ ـ ١٠.

(٢) السيد محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، الدار الإسلامية ـ بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٨٣، ٨٤.

المعركة الطاحنة تبدأ مع العدو الداخلي، مع النفس الأمّارة بالسوء ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[1].

هذه النفس قد تضعف ويصيبها الوهن والشلل في الإنسان المنتمي إلى غير الله، وتقف أمام فتون الدنيا ومباهجها ولذائذها مستسلمة لتحدياتها خاضعة لذبذبات تلاوينها محبطة ومتوزعة أمام شتاتها لا تستطيع مقاومةً لأدنى إغراء، عاجزة عن إيجاد الوسيلة أو الحيلة للخروج من هذا الشرك المظلم الطاغي. وهذه النفس تجد في كل لذة، بأية وسيلة أتت وعن أي مصدر نجمت، مشروعية تضفي عليها وتوحي لها بالسعادة، ولو واهية موهومة فترقد هانئة في ظلال الحكم الزائل والأمل الخادع لو كان على حساب استلاب الآخرين أحلامهم وآمالهم وما يقدسون. هذه النفس المصابة بالنهم لإصابة وحيازة كل ما ملكت يمينها وما ملكت أيدي الآخرين تشكل أساساً وجذراً عميقاً ومتأصلاً في المجتمع للجور والطغيان والاستغلال والاستبداد وللقتل، وبكلمة، لتسويد شريعة الغاب حيث الغاية تبرر الوسيلة.

إنتماء الإنسان إلى الله والإيمان بالله وكما أسلفنا، هما الطريق للانتصار على هذه الجبهة من صراع الإنسان في الوجود.

الإيمان الفعلي يدفع الإنسان إلى قراءة جوّانية نفسية ومحاسبتها وإنتاج الموقف الحضاري المناسب في الوقت المناسب وفق تعاليم الإسلام وعلى ضوء شرعته ومنهجه ولكن الإسلام لا يُقر الإنسان على سحق نفسه وخسرانها بل على تلطيف غلوائها أو إسرافها إبّان عملية الإشباع المادي وتناول ما يلزم بالقدر الموزون لأن الإغراق في مستنقع الإسراف هو توأم الحرمان المفرط من الحق الدنيوي ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ

(١) القرآن، سورة يوسف، ١٢، آية: ٥٣.

ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1].

لقد أراد الإسلام للإنسان أنْ يكون قوياً، تسير قوته المادية جنباً إلى جنب مع القوة الروحية. والتوازن شرط أساسي بين القوتين لكي لا تضعف واحدة أمام الأخرى أو تقوى واحدة على حساب الثانية فتختل المعادلة، لأن الإنسان مركّب من مادة وروح حيث لا أهمية ولا قيمة بارزة فعلية لوحدة منهما حيال غياب الثانية، وبكلاهما يحدد الإنسان حضوره ودوره الحضاريين الفاعلين.

العقل البشري هو أداة إنتاج التفكير والقلب أداة إنتاج العواطف والروح أداة البقاء والاستمرار والبدن حاملها وبؤرتها جميعاً فلا يمكن أنْ يتحقق التكامل إلّا بها جميعاً، هذا إضافة إلى النفس وما تستكنّه من ملكات فطرية كالقوة العاقلة والشهوانية والعصبية وغيرها.

والإسلام يضبطها جميعاً في دائرة التوحيد على قاعدة العدل والتوازن. ولقد عمل على أنْ يتحول التوازن إلى موقف حازم يرصد الخط الفاصل بين ما يأخذه وبين ما يدعه بإرادة يقظة منفتحة لا تختنق في ضباب التحريم ولا تنهار أمام نوازع الإباحة، فللإنسان أنْ يأخذ من حياته ما يلبّي رغباته وحاجاته الطبيعية ككائن حي، تعيش الغرائز في داخله كعالم كبير عميق يتحرك ليشبع جوعه ويُطفىء عطشه، ولكنه يضع الحواجز أمامه إذا تحول إلى ما يضر حياته وحياة المجتمع... وقد لا يتحقق ذلك، إلا على أساس الخطة العملية التي تعمل على التخفيف من ضغط الغرائز والرغبات بأضعاف دوافعها ونتائجها لئلا يتحول الضغط إلى عنصر إخلال بالتوازن وإضعاف للإرادة لأن قوة الإرادة وضعفها

---

(١) القرآن، سورة القصص، آيتان: ٧٧، ٢٨.

يتحددان بحدود قوة الضغط الداخلي للدوافع العملية وضعفه.. فإذا كانت الدوافع متوازنة، تبعتها الإرادة في ذلك والعكس بالعكس.. إرادة غير متوازنة، نتيجة دوافع غير منضبطة»[١].

الإسلام يعمل على صياغة الإنسان القوي لأن «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، كما جاء في الحديث الشريف»[٢].

«المؤمن الضعيف لا يملك عوامل الانتصار على العدو الخارجي لأنه لم يستطع التحرر من عوامل الضعف في نفسه»..

«فالمؤمنون الحقيقيون هم الذين «وازنوا بين مطالب الحق وأشواق الدنيا ثم آثروا وعد الله على وحي العاجلة»[٣].

فلم يسحقوا أنفسهم بحرمانها، ولم يوردوها موارد التهلكة بالانصياع لحرونها في نهل الشهوات ونيل الرغبات وكانوا أشداء في مواجهة الخارج كما كانوا أشداء بالإمساك بأنفسهم وكبح جماحها الغضبي أو الشهواني أو الوهمي، أو غير ذلك. فمن آثار الجهاد الأكبر في الإسلام على المستوى الفردي والاجتماعي توحيد النفس مع كافة المعطيات الأخرى في الإنسان: الروحية والجسدية والغرائزية.

فقد جاء في الحديث عن النبي محمد (ص): **«الشديد من غلب نفسه.. ليس الشديد بالصرعة، بل الذي يملك نفسه عند الغضب.. أفضل الجهاد من أصبح لا يهم بظلم أحد»**[٤] وعن الإمام جعفر الصادق

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، ص ٨٦، ٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٣) الشيخ محمد الغزالي، ركائز الإيمان، دار القلم ـ دمشق ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط١، ص ٩٨.

(٤) السيد فضل الله، مرجع سابق، ص ٩١.

قوله: «**رأس كل خطيئة حب الدنيا.. أبعد ما يكون العبد من الله عزَّ وجلَّ إذا لم يُهمّه إلا بطنه وفرجه.. احذروا أهواءكم كما تحذرون أعداءكم...**»[1].

وقال أيضاً: «**من زهد في الدنيا أثبت الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه وبصّره عيوب الدنيا.. وأخرجه من الدنيا سالماً إلى دار السلام**»[2].

وقال الإمام علي: «**عدو العقل الهوى.. كم من عقل أسير عند هوى أمير.. الهوى شريك العمى**»[3].

وقال أيضاً: «**أكثر مَصَارع العقول تحت بروق المطامع... الأماني تعمي أعين البصائر.. عين المحب عن معايب المحبوب وأذنه صمّاء عن قبح مساويه.. لا عقل مع شهوة... لحب الدنيا صمّت الأسماع عن سماع الحكمة وعميت القلوب عن نور البصيرة**»[4].

إذن، حيال ما قدمنا فلا بدّ من الحرية التحرر والتحرير شرطان مهمان ووظيفتان شرعيتان على المؤمن العارف أنْ يتنكّبهما، المؤمن يقظ، مترقب، تقي عادل، خائف، فلا بدّ من أن يحزم أمره ويستوفي عمله في حدود الشرع ومقتضياته. قبل الفوت وحلول الموت حيث لا ينفع نفساً إلا ما قدمت من خير وصلاح، لأن الأيام مزارع والحصاد يوم الحساب في اليوم الآخر حيث توفى كل نفس حقها من الثواب أو

---

(١) الكيني، الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية، م٢، طهران ١٣٧٧هـ/ ، ص ٣١٦ـ ٣١٩.

(٢) آل الحكيم، الحياة، الدار الإسلامية ـ بيروت، ١٤٢٠هـ/ ، ط٢، ص ١٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

العقاب، والمؤمن المستنير بنور الله تمده عناية الله بالقوة والعزة والسمو الروحي في دنياه وآخرته ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾.

واليقظة عند المؤمن تلفته عن الانحراف بنفسه وبمجتمعه لأنها من نور الله وبقوة الله وفي سبيل الله، وفي هذا الخصوص يقول الإمام علي: **«اليقظة نور.. المؤمن يقظان مترقّب ينتظر إحدى الحسنيين.. من كان له من نفسه يقظة كان عليه من الله حفظة.. من لم يستظهر باليقظة لم ينتفع بالحفظة»**[١].

والجهاد الأكبر ينصب على كافة الرذائل والفواحش والموبقات المغرّرة بالإنسان والنازفة للفتنة والتضليل والأحلام الزائلة. من هنا كانت الأمة الإسلامية في عهد الرسول ورغم وجود بعض العناوين المنافقة المفضوحة من اليهود والمشركين ونظراً لما مارسه المسلمون الأول من شروط وقواعد ورياضة روحية شملها روحية الجهاد الأكبر، على مستوى الرسل متجاوزة مستويات الأمم وفاتحة مشارق الأرض ومغاربها بعد تلبية الرسول لداعي ربه.

لقد ركّز الإسلام على تقوية الروح عند الإنسان وتطهير النفس من ضعفها لكي لا يمكث ذليلاً أمام رغباته. «فما أقبح بالمؤمن أن تكون له رغبة تذله»[٢].

﴿يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[٣].

هنا نلحظ التوجيه والتوعية وإرادة الحق في انتزاع الضعف من

---

(١) آل الحكيم، ص ١٧٥.
(٢) السيد فضل الله، مرجع سابق، ص ٨٠.
(٣) القرآن، سورة النساء ٤، آيتان: ٢٧، ٢٨.

روح الإنسان ونفسه لأن «ما ضعف بدن عما قويت عليه النيّة»[1].

وفي بعض الأحاديث إشارة إلى أن من أعلى المستويات التي يصل إليها الإنسان في الجهاد هو المستوى الذي يتحول فيه إلى إنسان يرتفع فيه روحياً عن نية الظلم فلا يقتصر على الامتناع عن ممارسة الظلم عملياً بل يمتد إلى الحالة النفسية التي لا يفكر فيها بظلم أحد، فقد جاء في وصية النبي (ص) المأثورة لعلي (ع): . . **«أفضل الجهاد من أصبح لا يهم بظلم أحد»**. . قال: **«من ملك نفسه إذا رغب وإذا رهب وإذا اشتهى وإذا غضب حرّم الله جسده على النار»** وفي حديث آخر: **«إنما المؤمن الذي إذا رضي لم يدخله رضاه في إثم ولا في باطل، وإذا غضب لم يخرجه غضبه عن قول الحق وإذا قدر لم يأخذ أكثر مما له. .»**[2].

هذا هو النمط الرسالي في التربية الإسلامية للإنسان الذي أوحى لأحد الشعراء المسلمين فأودع شعره خطرات ونظرات فلسفية إلى الإنسان والحياة حيث يقول مخاطباً الإنسان القوي: «أتحسب أنك جرمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالم الأكبرُ»[3].

الجهاد الأصغر:

البناء الكبير الشامخ لا يستوي دون أساس صلب ومتين، فأسس البناء وركائزه ودعاماته تبقى الشرط الموضوعي والضروري لإقامة البناء. وبمقدار ما تكون راسخة ثابتة وصلبة بمقدار ما يمنحك ذلك من الجرأة والثقة على زيادة البناء طبقات وطبقات طولاً وعرضاً أو أفقياً وعمودياً،

---

(١) السيد فضل الله، مرجع سابق، (القول للإمام جعفر الصادق)، ص ٩٣.
(٢) السيد فضل الله، مرجع سابق، ص ٩١.
(٣) أبو العلاء المعرّي، ديوانه.

ولا يساورك شك بسلامة قوته ما دمت مطمئناً لصلابة الأسس وقرارها المكين. فالأسس الضعيفة والركائز الواهية لا تحتمل البناء الهش الضعيف بله البناء القوي الذي يشكل خطراً محققاً على صاحبه والآخرين.

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[1].

فالجهاد الأصغر هو ثمرة المخاض العسير والمعاناة المرّة للجهاد الأكبر الذي يشكل الأساس والأرضية الصلبة لكل نوع من أنواع الجهاد أكان دفاعياً أم هجومياً، كفائياً أم عينياً، ولكن هذا لا يعني «بالجهاد الأصغر» ضآلة أهميته بل على العكس، فإنه يشمل كافة المنطلقات البنائية في كافة تشعبات الحياة ومنعطفاتها وفي مختلف مساراتها على مختلف المستويات والميادين سلباً وإيجاباً لأنّ المؤمنين الذين روضتهم تجربة الجهاد الأكبر ومكنتهم من أنفسهم فغدوا صادقين بعدما انجلت عنهم عقد الخوف، والضعف وسطع أمامهم برهان ربهم ويقينهم به فاستووا أقوياء في الله لا تأخذهم بالحق لومة لائم ولا يخشون بأساء ولا ضرّاء، أشداء على الظالمين رحماء فيما بينهم ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ فَٱنقَلَبُوا۟ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ وَٱتَّبَعُوا۟ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ

(١) القرآن، سورة إبراهيم ١٤، آيات: ٢٤ ـ ٢٧.

﴿وَٱللَّهُ ذُو فَضۡلٍ عَظِيمٍ ﴿١٧٤﴾ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾[1].

فتأسيساً على ما تقدم فإنْ الجهاد الأصغر وما يؤتي من أكل هو نتيجة للجهاد الأكبر وامتداد طبيعي له إذا ما استقام. وكلا الإثنان عنوانان حركين كبيران يشكلان القسم العملي من أطروحة الإسلام والتطبيق الفعلي لمكنونات نظريته ومذخور نصوصه ولقد [قال النبي الأعظم محمد (ص) في الحديث المشهور بعد رجوعه من إحدى معاركه مخاطباً أصحابه: «**مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر.. فقيل وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس**»[2] واجب من واجبات الإسلام، لأن الإسلام جاء ثورة لتحرير الإنسان المستضعف من مخالب المستكبر والمستعبد ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[3].

ثم إنّ الجهاد لن يكون محصوراً في بقعة من الأرض دون أخرى. فالدين الإسلامي هو دين عالمي، كوني: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[4] ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[5].

لقد مثل الجهاد، إذاً، بوجهيه، الأكبر والأصغر، حلقة رئيسية في

---

(١) القرآن، سورة آل عمران ٣، آيات: ١٧٣ ـ ١٧٥.
(٢) السيد فضل الله، مرجع سابق، ص ٨٨.
(٣) القرآن، سورة النساء ٤، آية: ١٩٣.
(٤) القرآن، سورة سبأ ٣٤، آية: ٢٨.
(٥) القرآن، سورة البقرة ٢، آية: ٣٣.

حلقات التربية النجفية وبخاصة ما ارتبط منها بالسياسي والاجتماعي.

ولن يكون مفهوماً على الإطلاق دور النجف السياسي اللاحق من دون فهم تجذّر مفهوم الجهاد في التربية النجفية والتي تتحول قوة دافعة على المستويات كافة، وفي السياسي والاجتماعي بخاصة، وهو مجال عملنا في هذا البحث.

القسم الرابع

النجف المرجعية
والعلماء الكبار والحوزة والمجتمع
في أتون الصراع منذ نهايات القرن التاسع عشر
حتى نهايات الربع الأول من القرن العشرين

تمهيد:

الفصل الأول

علاقات النجف واتصالاتها الداخلية والخارجية.

الفصل الثاني

مواقف النجف المبدئية ومبادراتها السياسية والاجتماعية والفكرية (١٩٠٠ـ ١٩١٤).

الفصل الثالث

ـ تمهيد:

١ ـ الجهاد المقدس ضد الغزو البريطاني.

٢ ـ احتلال بريطانيا للعراق، خطابها الاستشراقي الإيديولوجي وممارساتها النقيضة.

٣ ـ النجف وخطاب الإعداد الثوري ضد الاحتلال البريطاني.

الفصل الرابع

١ ـ أحداث ومواقف سبقت ثورة العشرين.

٢ ـ صكّ الانتداب البريطاني على العراق بموجب مؤتمر سان ريمو.

٣ ـ ثورة العشرين: نتائج، تقديرات ومظاهر.

تمهيد

كنا تصدينا في فصول سابقة لمسيرة علماء الإمامية الإثني عشرية المتمثلة لنيابة الفقيه بعد انتهاء عصور الأئمة وغيبة آخرهم الثاني عشر، وحلول عصر العلماء الفقهاء أو المراجع الذين عليهم أنْ يتواصلوا مع خط الأطروحة الإسلامية نظراً وعملاً، ومع المسلمين هدايةً وتفسيراً وتبياناً لما التبس عليهم ودقّ على مداركهم وأفهامهم. هذا، إضافة إلى تقديم أنفسهم الأسوة الحسنة أو القدوة المؤمنة العادلة الصالحة لمن أراد أن يقتدي أو يتأسى. وكما لاحظنا سابقاً، فإن الفقهاء، أسوة بأئمتهم بعد مقتل الإمام الحسين شهيداً في كربلاء أي منذ الإمام الرابع علي بن الحسين (زين العابدين) لم يطمحوا إلى أية سلطة أو يتطاولوا إلى مركز قوة بل اقتصر عملهم على «إنجاز مهمة التأسيس كحركة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية». ولم يولوا المسألة السياسية الكثير من العناية.

كان على علماء الإثني عشرية أنْ يلتزموا بخط أئمتهم ما دامت شروط عصريهما الموضوعية متماثلة والمتغيرات متشابهة أو تكاد تكون كذلك. ولكن عند اختلاف الشروط وتباين الأسباب يبقى لكل مقام مقال وحيال كل مستجد موقف أو دور. ومن غير الموضوعية أنْ نسحب ما كان يجري أو يحدث في القرون الهجرية الأربعة الأولى على أحداث ووقائع مستجدات القرن الرابع عشر الهجري الذي في غضون بداياته بدأ

الاستعمار الغربي هجومه المخطط الشامل على كافة أقطار الديار الإسلامية.

تحوّل على المستوى السياسي، والعقائدي والفكري والاجتماعي والعسكري وفي الميادين الأخرى: غالب ومغلوب، مستعمِر ومستعمَر، سيّد ومسود، أنا والآخر. وضع جديد بصورة جديدة ومضمون جديد يشدّ إلى مفردات جديدة وكثيرة لا تشذّ عن إطار أدبيات مادتها وموضوعها وكيفما قلبتها أو أقمتها لم تخرج أو تنفك عن كونها صفات فعل في عائلة مفردات قاموس الاستعمار وأدبياته. الصورة العامة لعالم القرن العشرين منذ بداياته شكلت امتداداً للماضي، ولكنها أكثر تعقيداً وأشد وطأً وأشمل مستويات وميادين وحالات نفسية وفكرية مشوشة ومشوبة بالقلق والهلع حيال ضعف الداخل الإسلامي المفكك وقوة الخارج الطامع المتعاظمة. هذا الامتداد لم يكن ميكانيكياً يقف عند حدود النزوة المادية بل فعلاً مخططاً شاملاً ومحكم التنظيم، يبدأ بالجذور والأسس وصولاً إلى تقويض كل ما قام عليها من أبنية حضارية، مادية وفكرية وروحية.

حيال هذا الواقع الطامي بتناقضاته وأخطاره وتحدياته المصيرية على مستوى الوجود، يقف القيادي أمام خيارين أو يتخذ أحد موقفين: أما الانسحاب عن مسرح الصراع منهزماً، أو أخذ الخيار الآخر الذي تمليه عقيدته والذي يعكس مضامين إيديولوجيتها وأهدافها وخلقيتها. هذا الخيار يقتضي التصدّي ومواجهة التحدّي ليس بالدفاع وحسب بل بالهجوم الشجاع الباسل حتى ينال إحدى الحسنيين: الموت شهيداً أو النصر.

هذا ما تمليه العقيدة الإسلامية على معتنقيها. والعلماء أمام الصور الجديدة والنوعية في بدايات القرن العشرين المتميّز كلياً بنوع الخطط

والمشاريع التآمرية من الخارج بهدف السيطرة والغلبة ومصادرة الوجود بكل أبعاده الفكرية والاقتصادية وما شبه ذلك بآلية العنف والقتل حتى التدمير والإبادة (كما سنرى).

لم يقف علماء النجف والمدن الشيعية المقدسة في العراق، من موقع الصدارة والقيادة المسؤولة أمام المتغيّرات الجديدة وقفتهم أمام حاكم إسلامي في الداخل يعتبرونه فاسداً أو منحرفاً وظالماً وعليهم انتظار الفرج وعدم التطلّع للاستيلاء على السلطة، بل الاقتصار على صيانة خط الأطروحة من الانحراف بها والإساءة أو التشويه في بعض جوانبها وحسب، بل إن هؤلاء العلماء منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين خلعوا حجاب التقية وكسروا جدار الانتظار، انتظار الفرج، وانبروا مقاومين ومهاجمين على المستوى العقيدي والفكري وعلى نظيره المادي بما ملكت أيمانهم واتسعت له قدراتهم حتى سقطوا بين قتيل وسجين ومنفي أو شريد.

كيف تبدّت صور الاستعمار الجديدة وما هي الآليات النوعية التي استخدمها والمنطق الذي حكمها أو الغاية التي برّرت كل ذلك بعد قرون من الحملات الصليبية في القرن الحادي عشر الميلادي على الشرق؟

أولاً: الحملات الصليبية وما جرّت خلفها من تحولات سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وفكرية):

هذه الحملات ارتدت في الظاهر لباس الجهاد الديني لإنقاذ الأماكن المقدسة وتطهيرها من دنس الكفرة، وفتح طريق القدس أمام مسيحيي العالم لمن أراد زيارتها: فهل كان هذا فعلاً السبب الكامن والباعث للحملات الصليبية على الشرق؟. أم كان هناك أسباب أكثر جوهرية وأقرب إلى الواقع منه إلى المثالية أو الطوباوية؟. وهنا نتساءل أيضاً:

كيف كان الوضع الاجتماعي والاقتصادي عشية هذه الحملات؟. يخوض بعض الباحثين في ماهية الحروب الصليبية فيقول واصفاً قروي القرون الوسطى في الغرب الأوروبي: «وفي كوخ حقير كان يعيش القروي حياة أدنى من حيوان الحقل الذي يهتم به. أما طعامه فكان فقيراً وبسيطاً من إنتاج حقله... وكان يومه شاقاً مضنياً يقضيه في أعمال كثيرة متنوعة بحيث يأوي إلى فراشه الحقير في المساء وقد هدّه التعب...»[1].

أما الفلاح الأوروبي فمهما كانت نسبة حريته فإنه سيتحول إلى قنّ من أقنان السادة الإقطاعيين أو من أقنان رجال الإكليروس (رجال الدين المسيحي). «لقد كان تحوّل الفلاح إلى قنّ عملية تجري بمعدلات متصاعدة في كافة أنحاء أوروبا...»[2].

وأوروبا كانت تتشكل من إقطاعات متقوقعة أحياناً ومتقاتلة أكثر الأحيان فيطغى القوي على الضعيف أو يُرغمه على بيع إقطاعته بثمن بخس. وعلى كلٍّ فإن اقتصاد الإقطاعة، «قائم على الإنتاج المحلّي من أجل الاستهلاك أساساً، يلعب فيه التبادل في السوق دوراً هامشياً»[3].

ولقد كان للبابا أوربان دور كبير في تخفيف حدّة الاقتتال أو منعه وفي إعداد الأوروبيين لغزو الشرق، وكان لسان حاله بطرس الناسك الذي كان يوجه إليهم اللوم علاوة على التذكير بأن ييمّموا شطر الشرق بدلاً من التقاتل على الفتات، لأن في الشرق الكنوز والخير والأراضي الخصبة الشاسعة.

---

(١) قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة عدد ١٤٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، شوّال ١٤١٠هـ ـ أيار ١٩٩٠م، ص ٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٣) حسن الضيقة، مرتكزات منهجية الفكر العربي، عدد ١، ك١، ١٩٨٠م، ص ١٢.

ويخاطب الباب أوربان فرسان الصليب بقوله: «هذه الأرض التي تعيشون عليها محاطة بالبحر من كل جانب تحوطها سلاسل الجبال وتضيق بأعدادكم الكبيرة وهي لا تفيض بالثروات الكبيرة وإنما تكاد تعجز عن توفير الطعام لمن يقومون بزراعتها، وهذا هو السبب في أنكم تشنون الحرب ضد بعضكم بعض وتقتلون بعضكم بعضاً»[١].

لا بدّ إذن من التوجه نحو الشرق لاستملاكه، واقتلاع أتباع محمد من فلسطين ومن كل ما حاوطها كسوريا ومصر «ولتعتبر قداستكم ضرورة اقتلاع وتبديد تلك الملّة التي نشرها محمد وإن هذا ممكن تحقيقه... وإننا نستطيع القول بحق: ظمئت نفسي إلى مثل هذا اليوم»[٢].

فالأهداف والأسباب لم تتعد كما رأينا حدود الهموم الدنيوية وما يتخللها من شروط العيش والبقاء الرافلين بالحيازات والاستملاكات وجمع الثروات إضافة إلى أسباب أخرى تُعد فرعية: «على أي حال كانت ثمة أهداف ومطامع دنيوية عديدة وراء مشاركة أبناء هذه الطبقة في الاشتراك في الحملات الصليبية، تبلورت كلها حول الرغبة في التوسع وملكية الأراضي وفي طياتها تأتي أسباب فرعية عديدة»[٣].

ومن القضايا الرئيسية ليس فقط الاستيلاء على أرض الميعاد

---

(١) قاسم عبده قاسم، مرجع سابق، ص٧٥.
انظر: فايد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨١م، ص ٨٠ و٨١، انظر أيضاً: سعيد عاشور، الحركة الصليبية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢ـ القاهرة ١٩٧١م، ج١، ص ٢١، ٢٢.

(٢) مارينو سانوتو. كتاب الأسرار للمؤمنين بالصليب في استرجاع الأراضي المقدسة والحفاظ عليها، إعداد ومراجعة بروفسور بالغرينو رونكاليا والدكتور سمير الخادم، ترجمة الأب سليم رزق الله، دار الريحاني، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص ٥٥.

(٣) قاسم عبده قاسم، مرجع سابق، ص ٧٦.

المقدسة بل إخضاع وإجبار المسلمين على الدخول في سلطة المسيحية. فالأرض المصرية والسورية هما الهدف الأول الذي يجب إنجازه قبل دخول فلسطين «بحيث أنه ليس فقط أنّ أرض الميعاد المقدسة التي طالما رزحت «عبدة» للكلاب والتزمت بالجزية للمسلمين سيحرّرها جيشكم بعون الله، وبالعنف، بل إنّ باقي الكفرة والمنشقين سيخضعون دون شك للسلطة المسيحية وبعد أن يتركوا كلياً مفاسدهم وانشقاقهم شاؤوا أم أبوا، سيعودون إلى عبادة اسم يسوع المسيح بينما يطاردهم سيف المسيحيين»[1].

وفيما يختص بالأرض المصرية والأخرى السورية. فالأولى تشكل للصليبيين البوابة المنيعة الأولى نحو فلسطين وسوريا البوابة الأخرى، لذلك فهما هدفان اقتصاديان سياسيان وعسكريان. «يجب أن يبدأ المشروع من شواطىء مصر، وبدون ذلك فلا مجال على الإطلاق لاحتلال الأرض المقدسة... يتضح أنْ الكفرة عاجزون عن المدافعة عن الأرض المصرية... فإذا منّ الله القدير على شعبكم أن يحتلوا مصر... فإنهم يقدرون استغلال كنوزها بشكل لا يمكن تصوره... فإنه من أرض مصر نفسها منتوجات جمّة ومن غيرها من المناطق بضائع ضخمة تمرّ آتية من الهند... وسوريا وهي الهدف الأساسي الذي يجب أن يُوجَّه إليه كل الانتباه...»[2].

وإضافة إلى ما تشتمل عليه مصر من خيرات وكنوز، وما تستورده من الهند، فإن الصليبيين كانوا يملكون أسباباً استراتيجية تحملهم على احتلالها. «أولهما، رغبة المدن التجارية الإيطالية (المموّل الرئيسي

---

(١) مارينو سانوتو، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

للحملة) في السيطرة على تجارة المتوسط وضرب المنافسة المصرية في عقر دارها بالسيطرة على ميناء دمياط، أهم موانىء شرق المتوسط آنذاك وثاني هذه الأسباب يكمن في المذهب السياسي ـ العسكري للصليبيين ومؤداه أن هزيمة مصر أو تحييدها على الأقل خير ضمان لبقاء المستوطنات الصليبية»[1].

ولقد دام احتلال الصليبيين لفلسطين وأعالي بلاد الشام والجزيرة منذ ١٠٩٥ حتى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، وكان الثمن الذي دفعه العرب والمسلمون فادحاً على كافة المستويات، البشري والاقتصادي والزراعي والفكري والإبداعي: لقد انتهى القرن الثالث عشر بتصفية الإمارات الصليبية في فلسطين. وشهد القرن الرابع عشر ردة الفعل لهذه النتيجة الحاسمة في المعسكر الغربي»[2].

لقد انتهى أمر الصليبيين وتمّت تصفيتهم على أيدي المماليك، وبدأ نوع جديد في آلية الصراع وهو الاستحواذ على البحار وسدّ جميع منافذها لقطع العلاقة بين الشرق والغرب على المستوى الاقتصادي بهدف بعث سبب الاختناق والضعف في جسم الدولة الإسلامية الجديدة، دولة المماليك ومن ثم إعادة تجربة الاستيلاء من جديد. ولكن هذا الحلم بدّد مع مجيء الدولة العثمانية التي سيطرت وحمت بلاد الشرق في البرّ والبحر من هجمات صليبية أخرى على مسافة ثلاثة قرون من الزمن. وكما ظهر جلياً من تجارب وسياسات الاستعمار الاستراتيجية في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والعسكرية، فإنْ الغرب

(١) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٥١.
(٢) سمير علي الخادم، الشرق الإسلامي، والغرب المسيحي، دار الريحاني ـ بيروت، ط١/ ١٩٨٩م، ص ١١.

الأوروبي عمد، بعدما تمّت تصفية الحروب الصليبية وطرد الصليبيين نهائياً من الشرق بعد مئتي عام، إلى اتباع استراتيجية متأنية وقائمة على سياسة التطويق على مراحل وعدم المواجهة المباشرة مع المجتمع الإسلامي.

ففي غضون القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني كان الغرب يعدّ العُدد ويضع الخطط الهادئة مع تطوير الإمكانات في كافة ميادينها حتى يصبح القوة المركزية التي لا تضاهي ولا تُقاوم ويصبح الأمر والنهي للقوة، والقانون قانونها وشرعة «الغاية تبرّر الوسيلة» شرعتها.

وهنا باختصار كلي نبرز بعض العناوين الكبرى لمجريات الإعداد والتطور الغربي بالمقارنة مع وضع الامبراطورية العثمانية على المستوى العسكري والاقتصادي والاجتماعي.

ويهمنا أنْ نذكر هنا، بأن القوة العثمانية في البحر والبرّ أسدت خدمة جليلة للغرب الأوروبي الذي فرض عليه الواقع أنْ يحاول البحث عن طرق جديدة ربما تؤدي إلى اكتشاف عالم جديد يسلبه كنوزه وخيراته وأسباب حضارته ليبعث في مجتمعاته أسباب القوة وما تتطلبه حياته من مقتضيات التقدم والتطور والانتعاش المادي.

ولقد أدّى اكتشاف طريق الرجاء الصالح البحرية في غضون القرن الخامس عشر وطرق المحيط الأطلسي إلى اكتشاف العالم الجديد الذي يعجّ بالخيرات ويضجّ بالكنوز.

أدّت السياسة الماركنتيلية إلى إبادة كثير من حضارات العالم القديم واستلاب خيرها الظاهر وخير أرضها الكامن في أحشائها، وبدأت قوة الغرب تتنامى على كافة المستويات مطلّقة عهد الجوع والإقطاع، لتبرز طبقات جديدة على رأسها طبقة البرجوازيين. ولقد انعكس هذا سلباً على

كثير من أقطار الشرق، ولا سيما الهلال الخصيب «لأن فتح طرق المحيط الأطلسي ورأس الرجاء الصالح أفقد الهلال الخصيب دوره التجاري النشط. لقد سرّع نمو الرأسمالية الأوروبية منذ القرن التاسع عشر، سيرورة انحطاط المشرق العربي»[1] الاقتصادي الذي بدوره قلب الموازين السياسية لصالح الغرب المتآمر وحقق صحة معادلاته وحساباته منذ أن استملك مقومات النهوض وبدأ يأخذ طريقه نحو الثورة الصناعية على صراط نظام رأسمالي قائم على مبدأ «دعه يفعل، دعه يمرّ»، لم يغفل ولم ينسَ عدوه اللدود المتمثل بالإسلام ومعتنقيه.

العالم الإسلامي حسب رؤية الغرب، يشكل البؤرة الأساس التي فيها تهب رياح الخطر على المجتمع الغربي ودياره رغم حالة التفكك والانحلال التي بدأت تدبّ في أوصاله، كونه ينطوي على مذخور عقائدي ويشتمل على موقع استراتيجي مهمّ مما يسمح له بالتحرك والانتفاض والتحرر والتحرير، وهذا يهدّد فعلاً النظام التبعي الغربي. «فالخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام وفي قوته على التوسع والإخضاع وفي حيويته وأنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي. لذلك اعتقد الأوروبيون إن كسر الحاجز النفسي بين المسلمين وأوروبا يتحقق بإزالة أثر الإسلام في المسلمين كما يقول بالكرف: متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذٍ أنْ نرى العربي يتدرج في سبل الحضارة التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه»[2]. إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا ويحاول المبشرون أن يروا العداوة بين الشرق وبين الغرب دينية، ولكن الحقيقة لا

---

(١) سمير أمين، الأمة العربية، ترجمة كميل قيصر داغر، دار ابن رشد للنشر والطباعة ـ بيروت ط١، ١٩٧٨م، ص ٦٥.

(٢) نزار الحديثي، سياسة التغريب في الوطن العربي، مركز الدراسات العربية ـ لندن ١٩٨٠م، ص ١٢.

تلبث أن تظهر في فلتات ألسنتهم فإذا هي سياسية. . . لقد أبرز لورنس براون هذا الموقف في صورة واضحة حينما قال: «إذا اتحد المسلمون في إمبراطورية عربية أمكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً. . .»[1]. الممالك الأوروبية وضعت يدها على القارة الإفريقية وتقاسمتها وصادرت بشرها وأرضها وحجرها إلى حيث تستقيم معه مصالحها.

لقد بدأت عملية التطويق الأولى برّاً بإفريقيا ثم راحت أساطيلهم تمخر المحيطات في عملية تطويق رهيبة للعالم الإسلامي من طنجة إلى الهند عبر المحيط أو حتى طرابلس الغرب عبر المتوسط وكان من مخططاتهم تدمير الأماكن المقدسة في الحجاز، فكانت أساطيلهم تجوب المحيطات حاملة الحقد الصليبي والوحشية الصليبية. . . كان الأسطول البرتغالي يقوم. . . بشنّ الحرب على المعامل البحرية فإن استطاع احتلالها نزل فيها، وإن لم يستطع ضَرَبَ الأهداف المدنية وأحرق الميناء بمنشآته والسفن الراسية فيه. وهذا ما فعله البرتغاليون في عدن وقمران. . . ومسقط والبحرين. . .»[2].

إذن حسبما لاحظنا فإن الغرب الأوروبي المتمثل ببريطانيا وفرنسا وإيطاليا والبرتغال وغيرها زاول عملية التطويق الممنهج والمبرمج مستغلاً ما أصاب من التقدم العلمي والتقني والتطور التكنولوجي العسكري أو الحربي حيال الركود والوهن والتقهقر والتقسيم والتفسخ الذي ابتليت به الأقطار العربية والإسلامية في دائرة النفوذ العثماني.

«ويلاحظ أنّ علاقة أوروبا بالعرب مرّت بمرحلتين، إحداهما أطول

---

(١) فروخ ـ خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية ـ بيروت ـ صيدا ١٩٧٠م، ص ٣٧.

(٢) عبد الكريم مشهداني، مرجع سابق، ص ٣٩، ٤٠.

من الأخرى: فالتطويق الأوروبي للوطن العربي جرى ما بين (١٥٠٠ـ ١٨٠٠) وأنجز به الأوروبيون الإحاطة بديار العرب في أطرافها وعلى هامشها. فإذا حكموا جزءاً من هذه الديار فقد كان على الساحل فقط. **والمرحلة الثانية** تنقسم إلى فترتين: **أولاهما** تقع ما بين (١٨٠٠ـ ١٩٠٠) حين تطور التطويق إلى احتلال وبسط نفوذ في القلب والأمثلة: حملة فرنسا على مصر (١٧٩٨) ونزول فرنسا في الجزائر (١٨٣٠) واحتلالها لتونس (١٨٨١) واحتلال بريطانيا لمصر (١٨٨٢). **وثانيتهما** تقع ما بعد عام ١٩٠٠ حين بدأت إيطاليا باحتلال ليبيا (١٩١١) وفرنسا باحتلال المغرب الأقصى (١٩١٢)»[1](*). هذه الحملات كانت مصحوبة أيضاً بالمبشرين الدينيين»، كلٌّ على شاكلته لتدمير البناء الفكري والعقيدي إضافة إلى تدمير البنى الأخرى على كافة الصعد والمستويات وليكون الاستيلاء والاستحواذ شاملين مما لا يدع للآخر فرصة التقاط الأنفاس ومجرد التفكير بالاستنكار بالقلب وليس باللسان، وهو أبسط الإيمان. حسبما توفر لدينا من المعطيات نقف أمام حقائق بارزة لا مجال للتأويل فيها أو تعليلها على غير واقعها.

نلحظ أولاً، بأنّ الغرب بعدما أحكم طوقه حول الديار الإسلامية والعربية بدأ يلتهم أطرافها الواحد تلو الآخر دون مقاومة تذكر أو تسجّل

---

(١) أحمد طربين، التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ط١، ١٩٨٧م، ص ١١، ١٢.

(*) للاطلاع على غاية المبشرين وأساليبهم وفرقهم ولمزيد من المعرفة، راجع الكتب التالية: أحمد سما يلوفتش، فلسفة الاستشراق ـ إدوار سعيد، الاستشراق ـ د. خالدي، د. فروخ، التبشير والاستعمار ـ عبد الكريم نيازي، نحن وأبناء الأفاعي ـ نزار الحديثي، سياسة التغريب في الوطن العربي ـ محمد مليباري المستشرقون والدراسات الإسلامية ـ ا.ل. شاتليه، المترجم: محب الدين الخطيب ومساعدة الياقي: الغارة على العالم الإسلامي ـ د. يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة.

للتاريخ مما بدل، ومما يمكننا أنْ نستشف بأنْ مجتمعات هذه الأقطار لم تكن تتواصل على المستوى الفكري والعقائدي أو غيرهما، ولم تكن تملك شعوراً واحداً حيال الخطر الداهم. فالشعور العام بالمسؤولية الناجم عن القولين المأثورين: «كلكم راعٍ وكلٌ مسؤول عن رعيته» ثم، إنّ العضو إذا أصيب بالحمّى تداعت له بقية الأعضاء بالسهر والحمّى. هذا الشعور كان مرزوءاً بفقدان التربية والتوعية والتوجيه وسياسة «فرّقْ تَسُدْ» علاوة على فقدان العلاقة بين الحاكم والمحكوم (كما سنرى بإيجاز)! العلاقة بين الأقطار كانت مبتورة لدرجة أن الاستعمار كان يلتهم القطر بينما بقية الأقطار إما أنها لم تسمع بالحدث الخطير أو أنها كانت تقف موقف اللامبالاة. لقد خبت جذوة الجهاد الأكبر في النفوس وأصبح الدين فعل طقوس وعبادات تقليدية جامدة وفردية لا تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولا تشد إلى الجهاد الأصغر الذي يتمثل بصد العدوان أو قتال المنحرف والغازي، مع العلم أنّ مسافة زمنية كانت تفصل بين عملية قضم هذا القطر أو ذاك.

ونستشف أيضاً أن القطر الملتهَم لم يكن يملك أدنى مقومات المواجهة المادية دفاعاً أو هجوماً مباشرة أو مداورة في بداية الأمر، هذا من جهة، ومن الجهة المقابلة نستشف أنه «عبر مخاض طويل توصلت الذهنية الغربية إلى صياغة استراتيجية خاصة في مجابهتها للعالم الإسلامي، قوامها ضرورة خوض صراع تاريخي طويل ضده بهدف تطويق الدائرة الحضارية الإسلامية عبر سياسة توسع أوروبية تقوم بالسيطرة على الشعوب والمجتمعات المحيطة بالعالم الإسلامي. وعلى هذا الأساس اندفعت أوروبا منذ القرن السادس عشر لوضع يدها على المجتمعات الإفريقية كمقدمة للتوسع شرقاً باتجاه آسيا.. على المستوى الداخلي شكل المشروع الاستعماري عنواناً لتماسك فئات المجتمع

المختلفة (فئات المجتمع الأوروبي) وراء ممالك أوروبا.. فسياسة الفتوحات وفرت من الثروات المنهوبة ما يكفي لتوحيد جميع فئات المجتمع تحت راية المشروع التوسعي العام.. ولم يطل القرن التاسع عشر إلا وكان الطوق قد أحكم على العالم الإسلامي وبدأت سياسة الولوج إلى معاقل قوته الداخلية»[1].

ثانياً: من أسباب ضعف الدولة العثمانية وانهيارها:

يتفق الباحثون على حشد كثيف من الأسباب الجوهرية التي نخرت جسم الدولة العثمانية يُعزى البعض هذه الأسباب منذ نهاية القرن السابع عشر على المستوى الداخلي إلى:

- «عزلة السلاطين في قصورهم.
- عجز الأسياد الإقطاعيين عن الوفاء بواجباتهم العسكرية.
- انحطاط الجيش الإنكشاري وتدخله بالسياسة.
  ضعف الإدارة وصعوبة المواصلات في الامبراطورية الواسعة.
- عدم تطور وتقدم الامبراطورية العثمانية حين تقدمت وتطورت أوروبا»[2].

ويذهب الباحث ألبرت حوراني إلى أنّ الامبراطورية العثمانية «لم تكن.. جماعة واحدة بقدر ما كانت مجموعة من الجماعات تفرض كل

---

(١) حسن الضيقة، مساهمة في تشخيص آلية الصراع بين العالم الإسلامي ومنظومات التسلط الغربي، مجلة التوحيد عدد ٣٨، جمادي الأولى والثانية ١٤٠٩هـ/ كانون أول ١٩٨٨م، شباط، طهران ١٩٨٩م، ص ٧٨، ٧٩.

(٢) فاضل حسين، مؤتمر لوزان وآثاره في البلاد العربية، ط٢، مطبعة الحرية ـ بغداد ١٩٦٧م، ص ٦.

منها على أعضائها واجب الولاء المباشر لها. وكانت هذه الجماعات إقليمية أو دينية أو مهنية أو، إلى حد ما، خليطاً من الثلاث غير أنّ الانقسام السياسي، وقد يجوز القول، الانقسام الكياني في ما بينها، إنما كان انقساماً بين العسكر والرعايا، أي انقساماً بين الحكام والمحكومين كما كان انقساماً بين المسلم وغير المسلم...

كانت الدولة قبل كل شيء دولة إسلامية سُنيَّة.. كانت هناك جماعات إسلامية أخرى كالشيعة.. إلا أنّه كان ينظر إليها شزراً نتيجة قرون طويلة من الحقد المذهبي ونتيجة تجانسها الديني مع بلاد الفرس الشيعية..»[(١)].

ويرد أحد الباحثين أسباب الضعف إلى الامتيازات التي منحها العثمانيون للدول الأوروبية، أولها فرنسا وثانيهما إنكلترا منذ القرن السادس عشر، وكانت بدايتها مع السلطان سليمان المعروف «بالقانوني» وهو عاشر سلاطين بني عثمان. وما سببه ذلك فيما بعد من تغلغل على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي فيقول: «شكلت الامتيازات التي منحها العثمانيون للدول الأوروبية.. مدخلاً مهماً لتغلغل النفوذ والمصالح الأوروبية في الدولة العثمانية وولاياتها ومنها العراق.. اتخذ هذا التغلغل.. مظاهر عدة كان أبرزها: التثبيت التدريجي للنفوذ الاقتصادي والسياسي الذي ترافق معه، نشاط تبشيري وثقافي بارز»[(٢)].

هذا الوضع أدى فعلاً إلى بعث «دولة ضمن دولة» وليس من المغالاة في شيء إذا قلنا بأن الدولة المفروضة من الخارج في داخل

---

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، ط٣، بيروت ٧٧چ١م، ص ٤٥ (ترجمه إلى العربية: كريم عزقول.

(٢) عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ١٩٨٥م، ص ٤٦.

الدولة الموضوعية مثلت صاحبة الأمر والنهي بما ملكت من مقومات إثبات الحضور والوجود على كافة المستويات وبمقومات مخيفة وفعاليات يسيطر خطرها ويُحدق شرّها. وبعد أن منحت الدولة العثمانية «الامتيازات» للإنكليز عام ١٥٨٠، تأسست في أوائل القرن السابع عشر «شركة الهند الشرقية البريطانية»[١].

وعن مفاعيل هذه الشركة يقول المؤرخ فيليب حتي: «وكان ظهور شركة الهند الشرقية البريطانية في أوائل القرن السابع عشر، قد وضع العراق في مركز استراتيجي على الطريق البري بين الشرق والغرب»[٢].

وراحت إنكلترا تتقدم رويداً رويداً تغرس هنا نفوذاً يتمثل بمقيمية، كما حصل في البصرة، وتدق إسفيناً هناك كما حدث في بغداد، وتبث العيون والأرصاد عبر جواسيسها ومبشريها كما حصل في الجنوب العراقي، «أنشأ الإنجليز في البصرة مقيمية في ١٧٦٤.. حذر فونتانييه (السفير الفرنسي).. من النشاط التبشيري البروتستانتي الإنجليزي..»[٣].

ولقد شكل العراق ميدان صراع بين الدول الأوروبية وخصوصاً بين الفرنسيين والبريطانيين. ولكن الصراع انتهى أخيراً لصالح بريطانيا بعدما انهزم نابليون بونابرت أثناء حملته على مصر على يد الإنكليز سنة ١٨٠٢، وبدأ النفوذ الإفرنسي يذوي ويضمر والنفوذ الإنكليزي يتسع ويترسخ. ومن مظاهر النفوذ الإنكليزي في العراق مثلاً أنهم كانوا «يمارسون نفوذهم كأصحاب سلطة لدى الحكومة»[٤].

---

(١) عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) فيليب حتي، تاريخ العرب، دار غندور ـ ط ٥، ١٩٧٤م، ص ٨٣٥.

(٣) عبد العزيز نوار، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٤) ألبرت حوراني، الإصلاح العثماني والمشرق العربي، مجلة الواقع، عدد ٤، شباط ١٩٨٢م، بيروت، ص ٩٠.

في عام١٨٠١م. قضى «الفرمان» السلطاني بقبول أول قنصل بريطاني (جونز) في بغداد، وتوالى تعيين القناصل البريطانيين حسبما تقضي مصلحة بريطانيا. وكان كل قنصل يتدخل بالشؤون الداخلية للامبراطورية ويريد أن يؤخذ رأيه أو يستشار ويحترم في أمر تعيين نقباء المدن، كالبصرة وبغداد وغيرهما «واتخذ التدخل البريطاني في هذا الوقت صورة جديدة خطيرة. فقد طالب «تيلر» بأنْ يُحترم رأيه عند تعيين النقيب والقاضي وبعض كبار رجال الحكومة في البصرة.. كانت المصالح البريطانية في العراق، التجارية منها والسياسية من العوامل الرئيسية التي أعنت الإنكليز على أنْ يكون لهم نفوذ كبير هناك، ولتقوية هذا النفوذ كانوا يستغلون تفكيك العراق إلى عصبيات متناحرة ومتعادية في كثير من الأحيان للحكومة..»[1].

ويشير باحث آخر إلى أنّ السلطان العثماني عبد الحميد عندما تولى زمام السلطة وجد نفسه وجهاً لوجه أمام العوامل التالية:

١ ـ غزو الفكر العربي للدولة العثمانية سياسياً واجتماعياً.

٢ ـ فساد المالية العثماني والعجز الضخم بها نتيجة مظاهر الترف الغربي.

٣ ـ هجمة الغرب العسكرية على أراضي المسلمين وتأهب أوروبا لالتهام الدولة العثمانية حال وقوعها.

٤ ـ التجمع اليهودي العالمي وانتهازه ظروف الدولة لاقتطاع جزء منها لاستيطان اليهود.

٥ ـ ضخامة نفوذ المحافل الماسونية.

---

(١) نوار، مرجع سابق، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

٦ ـ اشتداد نفوذ الدول الأجنبية في أجهزة الدولة العثمانية»[١].

وتحت عنوان التغلغل الأوروبي وآثاره، يذكر وجيه كوثراني «إن نظام الملل» العثماني الذي استهدف ضبط «الخصوصيات» المذهبية في إطار الدولة «تزاوج» مع حاجات التوسع الأوروبي التي ابتدأت تأخذ أشكالاً قانونية في علاقتها مع الباب العالي منذ تاريخ ما سمي «بالامتيازات الأجنبية» التي عقدت بين السلطان سليمان القانوني، والملك الفرنسي فرنسوا الأول عام (١٥٣٥).. إن الأُبّهة التي ظهر فيها السلطان.. تغلف في الواقع اتجاه الضعف الذي يسير نحوه المجتمع العثماني»[٢].

ويتابع كوثراني: «ولقد كان من نتيجة تطبيق هذه الامتيازات أن هيمن التجار الأوروبيون داخل الامبراطورية العثمانية هيمنة كاملة على عمليات التبادل... وكان أنْ وصلت بنا النتيجة إلى الحد الذي فيه تجار الدول الأوروبية يشكلون مع قنصلياتهم جاليات قوية تتمتع بسلطات مستقلة عن السلطة المحلية العثمانية وتشكل عملياً «دولاً داخل الدولة»[٣].

أما صالح زهر الدين، فإنّه يعتبر أنَّ السلطنة العثمانية «عمدت إلى خنق نفسها بنفسها عن طريق الامتيازات التي منحها هبة للدول الأجنبية، فوجدت نفسها في النهاية كدودة الحرير داخل شرنقة من عمل يدها..»[٤].

---

(١) محمد عبد الله مليباري المستشرقون، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ـ الرياض ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٢١.

(٢) وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠هـ ـ ١٩٢٠م)، معهد الإنماء العربي، بيروت ط٣، ١٩٨٢م، ص ٤١، ٤٢.

(٣) وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص ٤٢، ٤٣.

(٤) صالح زهر الدين، المنطقة العربية في ملف المخابرات الصهيونية، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، ط١، بيروت ١٩٨٥م، ص ٣١.

هذا وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنْ السلطة العثمانية منذ استيلائها على الديار الإسلامية وعلى قسم من أوروبا لم تعِ مسؤولياتها كسلطة مسؤولة عن رعاياها، ولم تدرك ما يتوجب عليها من حقوق وواجبات اجتماعية وسياسية وتربوية، ولم تنصب الميزان في ثنايا مجتمعاتها المتمايزة والمتباينة الألوان لتنشر عليهم رداءً واحداً من العدل، وتعيد إنتاج تركيباتهم الاجتماعية وعلى كافة المستويات في غضون أربعة قرون من الزمن، وترسخهم على قاعدة الولاء للداخل وتشد أواصرهم على تبادل الثقة معها. رعاية من فوق، مقسِطة تزيل التناقضات وتمحو الألوان وتوفر مستلزمات العيش الكريم والطمأنينة النفسية والاجتماعية. ثم وفاءً من القاعدة وتفانٍ في الولاء للسلطة والمجتمع وتلبية لنداء الواجب العسكري وغيره كلما نقر الناقور ودقت ساعة الحرب. فلا يختل ميزان النفس في الحرب كما في السلم، بل يتبارى الجميع ويتسابقون لأداء الواجب من أي نوع كان.

ولكن السلطة العثمانية منذ بدايتها لم تؤسس لهكذا علاقة مع القاعدة بل على العكس، فإنها أشعلت كثيراً من النعرات المذهبية وخصوصاً في بلاد العرب، وعلى الأخص في العراق. في «مطالع القرن العاشر للهجرة (السادس عشر الميلاي حصل حدثان تاريخيان مهمان: **الأول**: قيام الدولة الصفوية في إيران واتخاذها مذهب الشيعة الإمامية مذهباً رسمياً لها. **والثاني**: بداية سيطرة العثمانيين على العراق الذين اتخذوا بدورهم المذهب السُنِّي الحنفي مذهباً رسمياً للدولة(*).

(*) في هذا السياق يشير المؤلف ستيفن هيمسلي لونكريك، في كتابه: ٤ قرون من الذهب، ترجمة جعفر خياط ط٤، بغداد ١٩٦٨م، ص ٣٨٩، إلى الحالة المذهبية في العراق حيث يقول: «فقد كانت كحكومة شيعية تلاقى حتماً بعداوات كردستان=

كان لهذين الحدثين التاريخيين، وللصراع الذي نجم عنهما تأثيرات كبيرة على تطور مجمل الأوضاع في العراق ولا سيما على وضع المسلمين الشيعة وعلى طبيعة علاقتهم بكل من إيران والدولة العثمانية[1].

وكما رأينا في الفصل الثاني من القسم السياسي الثالث فإن علاقة الشيعة في العراق وغيرها مع العثمانيين لم تلمس إلا نادراً من الإيجابية، وقد اتسمت العلاقات هذه، إلّا لماماً، بالتوتر والسلبية والحقد المتبادل الذي نجم عنه نتائج وعواقب سيئة بين الطرفين.

«لقد تمثل الجانب الأول في ثبات موقف الدولة العثمانية بعدم الاعتراف بالمذهب الجعفري أسوة بالمذاهب الإسلامية الأخرى المعترف بها»[2].

ولكن بشكل عام، فإنّ السلطات العثمانية لم تؤسس لعلاقة جدلية بين الحاكم والمحكوم ولم تحاول أنْ تلمس منابع القدرة ومراكز القوة ومقادير الإمكانيات في قاعدتها ولا سيما في العربية منها لتوظفها وتستثمرها في مواقعها وظروفها على قاعدة «تكافؤ الفرص» وخصوصاً في بدايات انحلالها وبدايات انحدارها نحو المغيب. لأنّ استخفافها بجمهور مجتمعاتها جعل الهوة سحيقة بينها وبينه وخلق حالة من التخلف والركود المميت. فما من أمة غيبت شعبها عن ساحة صراعها ولم تشركه في الشؤون المجتمعية والقضايا المصيرية إلا أدى ذلك إلى ارتحال

= وشمال العراق.. وكل حكومة سُنيَّة لا بدّ وأن تلاقي معارضة المجتهدين في النجف وكربلاء علاوة على معارضة القبائل الشيعية».

(١) الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص ٤٣ ـ ٤٥.

الإثنين: الحاكم إلى الموت والمجتمع إلى قيد الطامع الخارجي يملي عليه إرادته ويفرض عليه مصالحه ويصنعه صورة على مثاله، ولكنه تابع ومقلِّد، ولا يُسمح له بالارتقاء إلى مقام السيد مهما عظم شأنه وعلت قدراته.

والجدير بالذكر أنّ الدولة العثمانية، مع بدايات القرن التاسع عشر وبلوغ الثورة الصناعية في الغرب ذروتها، حسب طبيعة العصر، ولا سيما تكنولوجيا الحرب، ربضت «أسيرة لتوازنات أوروبية وعالمية جديدة تتحكم بتوجهاتها السياسية والعسكرية والاقتصادية. إنّ عجز الدولة العثمانية عن الإحاطة بكليات السياسة الأوروبية ومظاهرها الفرعية وما تنطوي عليه من معطيات جديدة أحالها إلى قوة عاجزة عن إدارة الصراع بما يتناسب ومعطياته القائمة.. إنّ سياسة التحديث التي انخرط فيها العالم الإسلامي سواء ضمن إطار الدولة العثمانية أم في خارجها والتي رأت في بناء مؤسسات الدولة التحديثية، السياسة الأصلح في مواجهة مطامع الدول الأوروبية وجدت نفسها سريعاً أسيرة لمنطق عمل هذه المؤسسات التحديثية: ذلك أنّ هذا الخيار دفع بالتجربة التحديثية إلى الوقوع في خطأين كبيرين، **أولهما** العجز عن فهم الأهداف الاستراتيجية للدول الغربية، وتوهم إمكانية سماح الغرب للقوى الإسلامية بنقل تجربته وبناء مؤسسات الجيش الحديثة على غرار المؤسسة العسكرية الناشئة[1]...

ويستطرد الباحث في هذا السياق، ذاكراً أنّ الخطأ الذي واكب الأول وشكل الوجه الآخر له، وجد تعبيراً له في سياسة الانقطاع بين منطق اشتغال الدولة التحديثية ومعادلات الأمة بشكل عام... أرست

---

(١) الضيقة، مرجع سابق، ص ٨٠، ٨١.

الاتجاهات التحديثية داخل الدولة العثمانية سياسة تبعد جمهور الأمة عن ساحة الصراع تستخف بقدرة الشعوب الإسلامية على المواجهة مما أدى إلى خلق داخلي وجد تعبيراً له في حالة الانقسام والصراع بين مؤسسات الدولة التحديثية وقاعدة الأمة بشكل عام. فبدل أن تقوم الدولة بدور أساس في استنهاض قدرات الأمة القاعدية وتنميتها عبر سياسة ترى في حركة الأمة مصدر القوة الرئيس، عمدت إلى تغييب هذا الجمهور وتحويله إلى مادة أولية ملحقة بمؤسسات التحديث داخل الدولة العثمانية. . »[(١)].

وتجدر الإشارة إزاء هذا الواقع التاريخي والاجتماعي والسياسي إلى موضوع تولي السلطان عبد الحميد الثاني زمام الحكم العثماني على مشارف القرن العشرين أو في غضون الربع الأخير من القرن التاسع عشر. تسنم هذا الرجل سدة السلطنة في سنة ١٨٧٦م. فوجد نفسه أمام جسم مصاب بالآفات التي قد يستعصي أكثرها على الحل. فالأمراض التي نخرت جسم الدولة بكافة مستوياتها جمة، والإرث ثقيل والقضايا الرئيسية التي شغلت تفكيره ونالت معظم اهتمامه كانت متعددة الألوان مختلفة المستويات داخلياً وخارجياً[(*)]. .

أمام هذه العناوين الكبيرة كان أول خطوة خطاها هو القضاء على نفوذ الوالي مدحت باشا بتقريبه منه ثم عزله ثم محاكمته بجريمة قتل أو عزل السلاطين لحساب الماسونية، ومما يذكر بهذا الخصوص أنه «بعد موت عبد الحميد خلفه في السلطة، السلطان عبد العزيز (ت١٨٧٦) فاستوزر أحد أعمدة الماسونية (مدحت باشا. .) وعمل مدحت على إيجاد الضمانات الكافية لحماية التيار المطالب بالديمقراطية على غرار

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨١.

(*) أهم هذه القضايا أوردناها في صفحة سابقة، وتسهيلاً لمراجعتها يقتضي الرجوع إلى الرقم ٢٥ من الهامش ومراجعة ما أنيط به.

الديمقراطية الغربية، وتجاوزت ضمانات الحماية لهذا التيار إلى ضمانات تحكم في السلطان عبد العزيز نفسه، وحينما أراد التخلص من المتحكمين فيه.. عمدوا إلى قتله وتولية السلطان مراد الذي عزل من السلطة.. وولي السلطان عبد الحميد خان السلطة..»[1].

ثم رأى أن هذا التشرذم والتشتت في المجتمع الفسيفسائي لن يزول إلا بقوة معنوية توحد المشاعر والطموحات والأهداف، فلجأ إلى الإسلام والمسلمين «فاهتم بالدعوة إلى الجامعة الإسلامية وقد نجحت سياسته واستطاع أنْ يحكم البلاد ثلاثاً وثلاثين سنة كانت السلطنة على ضعفها ووهنها والمؤامرات التي تحاك حولها في الدخل والخارج.. وفي نطاق هذه السياسة قرّب إليه كثيراً من رجالات الإسلام مثل جمال الدين الأفغاني والشيخ أبو الهدى الرفاعي من حماه، وأحمد عزة الدين العابد من دمشق، والشيخ محمد ظافر من الجزائر، والشيخ سعيد من حمص، والشيخ أسعد القيصرلي من المدينة المنوّرة..»[2].

ولكن الغرب الاستعماري ومن خلفه الصهيونية كان بالمرصاد في الداخل والخارج، ويجب أنْ تسود «إيديولوجية حضارته الأوروبية على شعوب الحضارات الأخرى القديمة لإقناعها بأنّ عصر إيديولوجياتها انتهى وأنّ عملها بلي ومات ولا رجعة لها»[3].

وكان من هَمِّ هذه الحقبة المتراوحة ما بين إمساك عبد الحميد الثاني بالحكم ونهايته، بالنسبة للاستعمار هو تفتيت وحدة الدولة الإسلامية العثمانية وبعث خلافة عربية إلى جانب الخلافة العثمانية وذرّ

---

(١) مليباري، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٣) روجيه عارودي، حوار الحضارات، دار عويدات ـ بيروت ١٩٧٨م، ص ٩٦.

الفتنة بينهما وخلق أسباب الاقتتال حتى تقضي واحدة منهما على الأخرى، والمنتصرة بحكم الواقع تبقى منهكة القوى فاقدة الإمكانية مما يسهل القضاء عليها كما جاء في تقارير توماس إدوارد لورنس المعروف «بلورنس العرب» الجاسوس البريطاني الشهير[*] في واحد من تقاريره، يعيّن هذا الجاسوس الوسائل التي يجب الشروع بها لفكّ اللحمة التي ما زالت قائمة بين جماعات المجتمع العثماني حتى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م حيث يقول: «.. أهدافنا الرئيسية تفتيت الوحدة الإسلامية ودحر الامبراطورية العثمانية وتدميرها.. وإذا عرفنا كيف نعامل العرب، وهم الأقل وعياً للاستقرار من الأتراك، فسيبقون في دوامة من الفوضى السياسية داخل دويلات صغيرة حاقدة ومتنافرة غير قابلة للتماسك إلا أنّها على استعداد دائم لتشكيل قوة موحدة ضد أي قوة خارجية..»[١].

ويقول أيضاً في تقريره، سياسات مكة:

«لو تمكنا من تحريض العرب على انتزاع حقوقهم من تركيا فجأة وبالعنف، لقضينا على خطر الإسلام إلى الأبد، ودفعنا المسلمين إلى إعلان الحرب على أنفسهم فنمزقهم من داخلهم وفي عقر دارهم، وسيقوم نتيجة ذلك خليفة للمسلمين في تركيا وآخر في العالم العربي، ليخوضا حرباً دينياً فيما بينهم ولن يخيفنا الإسلام بعد هذا أبداً..»[٢].

في هذه الحقبة الخطيرة والحاسمة في حياة المجتمع الإسلامي تحت لواء الدولة العثمانية التي تمثل فيها حضور الاستعمار عبر تجليات

(*) هذا الجاسوس تلقى تعلم اللغة العربية في جبيل ـ لبنان سنة ١٩١٠م.

(١) زهدي الفاتح، لورنس العرب (تقارير لورنس السرية)، دار النفائس ـ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤، ٧٥.

متنوعة واستعدادات وفاقية لولوج الهيكل الإسلامي وتقاسمه على قاعدة الحسابات والموازين، موازين القوى الدولية الاستعمارية، ما هي الأشكال التي جسدتها مواجهة علماء الإسلام في مواجهة الاستعمار وفي ظل انسحاب السلطة العثمانية وانحسارها شاهد زورٍ على ما يجري في الكثير من أقطار أمبراطوريتها المترامية الأطراف؟

- العلماء في مصر وتحديداً، علماء الأزهر، شكلوا أمام الغزو الفرنسي النابليوني عقبة كبيرة. لقد تحركوا «باتجاه الجماهير وتحركت معهم الجماهير فانفجرت ثورة ١٧٩٨م من الأزهر الشريف. وقام السيد عمر مكرم (نقيب الأشراف والعالم الأزهري برفع بيرق أطلق عليه الأهالي (البيرق النبوي) ودعا الناس للجهاد ضد الفرنسيين. لقد استعمل الفرنسيون أقسى الوسائل للقضاء على مقاومة الجماهير بقيادة علماء الأزهر، وكان من جملة ذلك محاكمة الشيوخ.. إعدام ثلاثة عشر من العلماء منهم: الشهيد الشيخ إسماعيل البراوي، عبد الوهاب الشيراوي، أحمد الشرقاوي..»[١].

حقيقة هذه المواقف المشرّفة والبطولية يؤكدها الباحث محمد عبد الله عنّان قائلاً: «على أنّ أهم ما تميزت به مكانة الأزهر في أواخر القرن الثاني عشر، هو زعامته الشعبية والوطنية. وقد تجلّت هذه الزعامة بأروع مظاهرها أيام الاحتلال الفرنسي حيث تولى الجامع الأزهر شيوخه وطلابه، قيادة المقاومة الشعبية وتنظيمها.. أعدم عدة من شيوخه وطلابه..»[٢].

---

(١) عبد الله نجف، الصراع بين العلماء والاستعمار، مجلة المنطلق، عدد ٣٣ ذي القعدة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، بيروت، ص ٧٠.

(٢) محمد عبد الله عنان، تاريخ الجامع الأزهر، مؤسسة الخانجي ـ القاهرة، ط٢، ١٩٥٨م، ص ٢٢٧.

ولقد كان لعلماء الأزهر دور ثوري عام ١٩١٩م في مواجهة الإنكليز. وقد صدّروا الثورة إلى كافة أنحاء مصر و[كان لعلمائه الدور القيادي الواضح في هذه الثورة، ومن الأسماء التي يذكرها التاريخ الجهادي باعتزاز: الشيخ الزنكلوني والشيخ أبو العيون والشيخ عبد الباقي سرور. . وكان الشهيد الشيخ القباني أول شهيد يقدمه الأزهر في هذه الثورة.

قال اللورد لويد المندوب السامي البريطاني في مصر: «إن أهمية الأزهر بوصفه مركز الدعاية المعادية لبريطانيا كبيرة ومتعددة الإمكانيات»[١].

وحين نزلت قوات الاحتلال الفرنسي في الجزائر عام (١٢٣٦هـ/ ١٨٣٠م) اكتفت الدولة العثمانية بتقديم احتجاج يتضمن عرضاً للتوسط بين فرنسا والداي، وكان لهذا الموقف المتخاذل أثر في فصم بقايا الرابطة الدينية التي كانت تربط الجزائر بالآستانة»[٢].

حيال هذا الواقع وإزاء لا مبالاة السلطة الحاكمة، وقفت جمعية العلماء الجزائريين برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس. هذه الجمعية «قاومت أشد المقاومة التفريق بين العرب والبربر، القوميتين الرئيسيتين في الجزائر، وحاربت محاربة شديدة سياسة الاندماج بين الجزائر وفرنسا، واهتمت بفتح المدارس لتعليم القرآن واللغة العربية والتاريخ الإسلامي»[٣].

لقد استغلّت فرنسا واقع الجزائر كجزء من أجزاء الامبراطورية

---

(١) المهندس نجف، مرجع سابق، ص ٧٢.
(٢) أحمد طربين، مرجع سابق، ص ٦٩.
(٣) عبد الله نجف، مرجع سابق، ص ٦٨.

العثمانية أو كطرف من أطرافها النائية عن اهتمامات الدولة المهيضة العزيمة والجناح، فاجتاحتها واستولت على مقدراتها وإمكانياتها من كل شيء إلا من إيمان شعبها وثقته بنفسه. أمام الخطب المفاجىء انبرى رجال من العملقة لا في حجمهم وإنما في شدة إيمانهم بحتمية انتصار قضيتهم، قضية الإسلام والمسلمين فوق أرض الجزائر المجاهدة وفي كل دنيا العرب والمسلمين وبين جيل أولئك العمالقة.. الشيخ.. عبد الرحمن بن باديس.. الشيخ البشير الإبراهيمي، والشيخ مبارك بن محمد.. والشيخ أحمد توفيق المدني..»[1].

وكان لعلماء المسلمين أدوار جهادية، كل في قطره، فلم يتوانوا عن القيام بواجبهم الديني حيال شعوبهم وفي غمار الذود والتوعية والتعبئة بكل الإمكانيات المتاحة ـ ولو جاء هذا متأخراً ـ «ففي تركيا وقف العلماء المؤمنون أمام تقطيع الدولة الإسلامية وأمام محاولات التغريب لتركيا وسلخها عن الأمة الإسلامية.. وفي المغرب الشيخ عبد الكريم الخطابي، وفي ليبيا السيد عمر المختار، وفي الهند كان للعلماء القدم الأسبق في محاربة الاستعمار وصنائعه. وفي السودان ذاق الاستعمار البريطاني الويل والثبور على يد السيد المهدي..»[2].

في قراءتنا لمواقف هؤلاء المسلمين العلماء قراءة موضوعية وبتجرد الباحث العلمي يرانا ملزمين بتسجيل ملاحظات يمكن اعتبارها مركزية وجوهرية.

لقد لاحظنا عند تصدينا لمقومات التربية الإسلامية، أن الإسلام

---

(١) بسام العسلي، عبد الحميد بن باديس، دار النفائس ـ بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٧.

(٢) عبد الله نجف، مرجع سابق، ص ٤٥.

هو دين التوحيد. والنظرية الإسلامية في كافة المجالات الإنسانية لا تنسلخ عن توأمها الآخر: العمل، لذلك ركّز الإسلام وشدّد بل وأوجب تلقي العلم بأي وسيلة لأنه شرط موضوعي لفهم النظري ومن ثم وضعها موضع التطبيق. والتوحيد، جوهر الخطاب الإسلامي وإيديولوجيته، وكل نظرية أو عمل يخرج عن نطاق التوحيد أو يتناقض معه، يؤدي إلى التفسّخ، لأن الإسلام «كلٌّ» لا يتجزّأ ولا يتبعّض، ولا يفهم ولا قيمة، ولا معنى أو حياة لهذا الجزء أو ذاك إلا في دائرة الكل المتماسك. دائرة التوحيد الإلهي «لا إلّه إلا الله» على هذا المبدأ تتوحد الأمة في مشاعرها وفكرها وروحها ومادتها على صراط واحد، صراط العزيز الحميد، ونحو هدف واحد، نحو الله عزَّ وعلا.

فالأمة المتوحدة على مبدأ واحد تعمل كجسم واحد إذا حُمّ عضو منه تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

ولكن الصورة المأساوية لحالة الأمة الإسلامية التي برزت في غضون القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين اختلفت عما كان يجب عليه لو كانت الأقطار الإسلامية متلاحمة ومتواصلة بشعور واحد أمام مصير واحد وهدف واحد.

فلم يكن، بالواقع، لهذه الأمة قلب واحد تُحسّ خفقانه كل شرايين الأمة، ويضخ الدم فيها جميعاً وتلم جميعها عليه. من هنا يصح القول، المنوه عنه أعلاه، بأن الأعضاء تتداعى إذا ضعف منها عضو لتقدم له ما يمليه عليها واجب كينونة العضوية في الجسم الواحد ذي القلب الواحد والدم الواحد.

إن صورة الاستعمار وهو يقضم أعضاء الجسم الإسلامي وعلى فترات متباينة من الزمن كما لاحظنا عبر شريط القضم وصورة اللامبالاة،

في المقابل، بدءاً بالقلب وانتهاءً بالأطراف تعكس لنا حقيقة التفسخ والتفكك في كافة مناحي المجتمع الإسلامي والمتفتت والقابل للزوال. فمنذ الغزو الفرنسي لمصر، كان على علماء الدين أن يدقوا صوت النفير العام، وينفخوا في صور المجتمع صرخة مدوية، حيّ على الجهاد قبل الصلاة والصوم والزكاة، لوَضَعَ الغرب في اعتباره كل الحسابات قبل أن يفكر بعدئذٍ في احتلال أي قطرإسلامي عربي أو غير عربي. ولكن علماء الأزهر، خلال ثوراتهم، كانوا وحدهم، وعلماء الجزائر فيما بعد كانوا وحدهم، وهكذا في جميع الأقطار الإسلامية حتى افترسهم بازيُّ الشر فرداناً ووحداناً.

تأسيساً على ذلك، لم يتحامَ الغرب عن الاستمرار في قضم الأعضاء الواحد تلو الآخر، حتى أمسك بالقلب تمزيقاً بمبضعه الحاقد. وعلى هذا الأساس تبعثر الوطن العربي والإسلامي بدداً في دويلات متناحرة متقاتلة تعمل بأمر الآخر وتفعل ما تؤمر لأنها على شاكلته. ولقد صنعها على عينه ولنفسه.

في هذا الخضم الهائج بالصراع والكفاح ضد إلغاء الوجود، المترع بالنضال الحاد ضد مشاريع طمس الهوية والسيطرة والمصادرة للإنسان العربي وللإنسان المسلم بكل ما يحفل تاريخه من الإرث الحضاري، يطرح السؤال التالي: ما هو موقع النجف على خريطة الصراع هذه، وفي أي صورة وعلى أي مستوى نضالي استحضرت ذاتها وقدمت نفسها وأتاحت طاقاتها وإمكانياتها الروحية والفكرية والمادية؟

ثم كيف تشكل اتصالها بالتيارات والمظاهر الفكرية والسياسية والدينية الوافدة من خارج العراق وما مدى تأثيرها بها؟ هذا ما سوف نحاول الكشف عنه في الفصل الأول من هذا القسم.

الفصل الأول

علاقات النجف
واتصالاتها الداخلية والخارجية

علاقات النجف
واتصالاتها الداخلية والخارجية

منذ بدايات الربع الأخير من القرن التاسع عشر بدأت النجف مرجعية عليا وفقهاء أعلام وحوزةً ومجتمعاً، وكذلك المدن الشيعية وعلى رأسها كربلاء، تزيح ستار «التقية» عن وجهها النضالي بعد معاناة طويلة أخذت أشكالاً وصوراً مذهبية وسياسية على المستوى الداخلي في ظل الحكم العثماني.

لقد ذهب بعض علماء الإمامية إلى أنّ السلبية التي تمثلت أو قامت عليها العلاقة بين العثمانيين والشيعة إما عبرت من «المذهبي» إلى «السياسي» وخصوصاً مع بدايات القرن العشرين حيث بدأ العرب والمسلمون يتلمسون فداحة الخطب ويستشرفون هول الكارثة الوافدة من الغرب. فالشيخ محمد جواد مغنية ذهب إلى أنّ ما وقع على الشيعة من العثمانيين وبخاصة على المدن الشيعية العراقية «كان بدافع سياسي لا ديني»[1].

ويمكن القول بأن المرجعية وأتباعها في النجف والمدن المذكورة بخاصة وأهل العراق بشكل عام، كان وضعهم الاجتماعي والسياسي مغايراً لما كانت عليه بعض الأقطار كسوريا ومصر. ففي خلال العقد

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ٩.

الأول من القرن العشرين «افتتح» في النجف مكتبة عامة تتيح للجمهور الاطلاع على التيارات الجديدة في مصر وسوريا»[1].

اجتماعياً وسياسياً، كان البون شاسعاً بين العراق وغيره من الأقطار العربية المنفتحة، ولو نسبياً، على المناخات العالمية والعربية المستجدة «فالعراق لم يكن في أواخر القرن التاسع عشر تربة خصبة لنمو حركة قومية. فعلى خلاف مصر وسوريا لم تكن للعراق اتصالات وثيقة بالأفكار الأوروبية.. أو الثقافة الأوروبية.. البعثة الكرملية التبشيرية وصلت إلى البصرة عام ١٦٢٣م وإلى بغداد عام ١٧٢١م. هذا في حين أنها وجدت في سوريا منذ ١٢٢٦م»[2].

أما مصر، فقد كان نابليون بونابرت قد بدأ حملته على الشرق بها سنة ١٧٩٨م، وشرّع أبوابها على المعطيات الحضارية الغربية الجديدة «وما أن تولى محمد علي باشا ولاية مصر حتى سارع إلى إرسال البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا واستقدام الخبراء والفنيين الأوروبيين إلى مصر وإنشاء المعاهد الحديثة.. وسبقت مصر غيرها من الأقطار العربية في النهضة الحديثة على يد محمد علي (١٨٠٥ـ ١٨٤٨)»[3].

فمصر وسوريا وغيرهما من الأقطار العربية الواقعة تحت النفوذ العثماني لم تكن منفتحة على العالم وحسب، بل كان انفتاحها على الغرب انفتاحاً متفاعلاً مبصراً، لم يكن يدهشها منظر السيارة أو الطائرة

---

(١) ندوة من ١٥ باحث، دراسات في القومية العربية، والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٨١، ١٨٢.

(٢) وميض نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤م، ص ٨٥.

(٣) علي محافظة موقف فرنسا وألمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية ١٩١٩ـ ١٩٣٠م مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط١، ص ٢٩.

أو أي شكل من أشكال أدوات ووسائل النقل وغيرها. بينما في العراق وعند رؤيتهم أول سيارة في بغداد، كان معظم الناس، باندهاش ينحنون باحثين عن الخيول التي تجر السيارة، ويتساءلون أين تختفي الخيول هذه رغم حجمها(*).

فالعراق بمجمله لم يكن يدري ما يجري حوله من تطور وتقدم مدني وحضاري. والنجف وسائر المدن الشيعية كانت تنفتح على البلاد الإيرانية وهذه الأخيرة لم تكن بأحسن حالاً من الكثير من أقطار الدولة العثمانية.

ولكن التأثيرات الخارجية على مستوى الفكر السياسي والقومي كان لها الفضل الأكبر، وشكلت وجهاً من الوجوه الأساسية في إخراج العراقيين عامة والشيعة خاصة من الانطواء والانكفاء وفي كسر الجدار الساتر بينهم وبين الآخرين، فبرزت الآفاق العربية والعالمية بتلاوينها وحقيقة أوضاعها.

لقد كان لدعاة الإصلاح الإسلاميين وللصحف العربية والإسلامية من مصر وسوريا وإيران دور كبير وأساسي في معركة الانفتاح ومعرفة ما يدور في العالم من أحداث وتطورات على كافة المستويات والميادين، مما دفع بمراجع الشيعة إلى أخذ المواقف الملائمة لطبيعة الأوضاع.

ولكن الظاهرة التي تثير الاهتمام ويجدر التوقف عندها، هي تلك العلاقة الوطيدة بين المرجعية الدينية في النجف وبين عشائر الفرات الأوسط. وقد أشرنا إلى هذه القبائل مع الإشارة إلى أسمائها وأسباب اعتناقها للمذهب الإمامي الإثني عشري على أيدي الدعاة شيوخ الإمامية في فصل سابق.

(*) انظر: حسن الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

هذه العشائر شكلت اتحاداً فيما بينها أطلق عليه اسم «الاتحاد العشائري (المنتفق) يشغل الاتحاد العشائري المسمى (المنتفق) الأراضي الواقعة على نهر الفرات»[1].

للنجف على هذا العشائر تأثير يبلغ حد السحر. تأمرهم فيطيعون بخشوع وتقديس واحترام مع طلب الرضى والغفران. وكنماذج على ذلك يقول أحد الباحثين: «وثمة نقطة مهمة جديرة بالملاحظة والتركيز، وهي أنّ عشائر المنتفق التي لبت دعوة الجهاد ضد القوات البريطانية خلال الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م.. والتي رحبت كل الترحيب بفتوى المجتهدين في حرب الشعيبة ١٩١٦م وفي الثورة العراقية ١٩٢٠م، بل وأنها استمرت في ظل النظام الملكي..»[2].

وعن إذعانهم لعلماء النجف وفتاواهم يُذكر بأنّ العشائر كانت غير راغبة في الاستجابة للدعوة للجهاد.. وعلى كل حال فإن قوة الفتوى.. أتت ثمارها وتقدمت قوات الجهاد إلى الشعيبة لمساعدة الأتراك، وكان أبرز الزعماء العشائريين لحركة الجهاد منهم»[3].

ويقول الباحث نظمي في مكان آخر مشيراً إلى التزام هذه العشائر الشيعية بفتوى أو فتاوى النجف وعلماء المدن المقدسة واحترام لإرادتهم وأوامرهم «من الواضح أن أبناء الفرات الأوسط (العشائر) لعبوا دوراً بارزاً في النضال من أجل استقلال العراق.. وكان للفتاوى أثرها..»[4].

---

(١) عبد الجليل الطاهر، مرجع سابق، ص ٦٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.
(٣) وميض نظمي، مرجع سابق، ص ١٦٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

وكانت السلطة العثمانية عاجزة عن إخضاع هذه العشائر وحشرها ضمن نفوذها الفعلي، فكانت تغتنم فرصة وجود أحد المراجع في الفرات الأوسط، فتتوسل إليه أنْ يأتيها بأحد رؤساء العشائر المشاغبين إلى بيت الطاعة. «يقول الحاج حسين الشعرباف وهو شاهد عيان لمجيء السيد محمد سعيد الحبوبي من النجف الأشرف ممثلاً للمجتهد الأكبر داعياً العشائر للجهاد.. فاغتنمت الحكومة فرصة وجوده فتوسلت إليه أن يجلب خيون (أحد رؤساء عشائر المنتفق) إلى طاعتها.. فأرسل الحبوب كتاباً إلى خيون يأمره للحضور دون قيد أو شرط، فامتثل خيون لأمر السيد طائعاً دون تردد..»[1].

لقد شكلت هذه العشائر السند البشري والمادي والسيف الصارم الذي، علاوة على سكان المدن المقدسة، تشهره ساعة تستدعي الظروف ذلك.

أما المؤثرات الخارجية، فقد كان للعراق عامة وللمدن المقدسة وعلى رأسها النجف خاصة نصيب وافر منها.

هذه المؤثرات التي تمثلت في دعاوى عديدة مختلفة العقائد والاتجاهات والسبل وأحياناً في نوع الهدف، ولكنها كلها عبّرت عن وعي جديد وصحوة متلمسة لأمراض الواقع في كافة جوانبه قائمة على الذهول أحياناً، الممزوج بالتفكير المتعثر والبلبلة والحيرة، الذي تتفجر منه الأسئلة القلقة أو صحوة قائمة على تلمس الذات وكيفية التطابق معها وقد كشفت مواطن الداء ولو متأخراً، وشخصت أنواع الأمراض المستعصية وبدأت تحضّر، ولو متأخراً أيضاً.

---

(١) الطاهر، مرجع سابق، ص ٨٦.

وصحوة من نوع ثالث قام على الدعوة للتنكر لأساس الجسم الامبراطوري العثماني والخروج من غيهبه، تتنفس الهواء الحر بالمقادير الكافية لإنعاش الشخصية المستقلة وربطها بعجلة الزمن الجديد.

هذه الدعوات التي ترافقت مع بداية سدول ستار الليل الاستعماري وبداية احتضار الزمان العثماني بأرضيته وسقفه الإسلاميين، وسمت وصبغت الفترة المتراوحة بين أوائل القرن التاسع عشر ونهايته «بعصر النهضة» وحبذا لو سميت بعصر «محاولة النهوض من سبات التواكل والتخاذل واجترار الماضي». دعوات إلى الإصلاح، كلها عاينت الواقع وشخّصت أمراضه ووضعت الحلول. وكل حل يشاكل إيديولوجية مطلق الدعوة ولونه الفكري والطموحي والغائي. ولكن هذه الحلول بقيت في حدود الطموح النظري بنسبة عالية جداً ولم تحتل سوى حيّز ضيق من الفعل مما يطابق القول «شقشقة هدرت ثم قرّت».

ليس من صلب موضوعنا أنْ نتصدى لمجمل هذه الدعاوى بكافة تفاصيلها وتلاوينها، ولكننا سنتناول منها ما نراه يتداخل مع موضوع بحثنا ويتصالح معه نسبياً، فيحصل الاتفاق على الينابيع والجذور أي على أرضية الانطلاق ووسائل الإقلاع والغاية المرجوة التي يمكن أنْ تتطابق مع الذات وتعيد للهوية حضورها الحضاري على كافة المستويات، وفي كل مكان من الكرة الأرضية. من المصلحين الكبار والقائمين بحركات التجديد، حسبما تلمّسوا وعاينوا واستشرفوا على أرض الواقع الإسلامي والعربي وفي تضاعيفه وثناياه، يبرز السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ ١٨٩٧م).

يقول أحد الباحثين: ظهور هذه الحركات جاء بعد ركود فكري لعدة قرون وإلى حدّ يمكن القول بأنّه كان كرد فعل لغزو الاستعمار

الغربي، السياسي والاقتصادي والثقافي وكان نوعاً من حركة التوعية وتجديد الحياة في العالم الإسلامي.. بدون شك يمكن القول بأن السيد جمال الدين الأسدآبادي والمعروف ـ بالأفغاني. كان أول مشعل للحركات الإصلاحية في القرن الأخير، فهو الذي بدأ بحركة التوعية في البلدان الإسلامية»[1].

لم يَدَعْ جمال الدين بلداً إسلامياً إلّا وترك على جبين مجتمعه بصمات وبصمات من التوعية والإنهاض والحث على التوحيد والوحدة في جامعة إسلامية واحدة تنصهر فيها شتى المذاهب وتذوب مختلف الفوارق. يقول الأفغاني: «لقد جمعت ما فرق من الفكر ولممت شعث التصور ونظرت إلى الشرق وأهله فاستوقفتني الأفغان... ثم الهند.. فإيران. فجزيرة العرب من حجاز هو الوحي ومن يمن وتبابعتها ونجد والعراق وبغداد وهارونها ومأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها، وهكذا كل صقْعٍ ودولة من دول الإسلام وما آل إليه أمرهم، فالشرق.. الشرق! لقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أقتل أدوائه انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف، فقد اتفقوا على أنْ لا يتفقوا فعملت على توجيد كلمتهم وتنبيههم إلى الخطر لمحدق بهم والأخذ بخناقهم[2].

أما علاقة جمال الدين بالنجف فهي علاقة التلميذ بجامعته، أو

---

(١) الأستاذ الشهيد المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، مركز إعلام الذكرى الثالثة لانتصار الثورة الإسلامية، ترجمة صادق العبادي، ط١، طهران ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢٢.

(٢) قدري قلعجي، ثلاثة أعلام من الحرية، دار الكتاب العربي ـ بيروت (دون تاريخ)، ص ١٢.

بواحدة من الجامعات التي نهل منها. فالمجتهد النجفي محمد سعيد الحبوبي يؤكد تلمذة الأفغاني للنجف حيث يذكر: «لقد كنا ندرس معاً علم التصوف.. بالنجف»[1].

ويؤيد المطهّري هذا القول ويضيف عليه تفاصيل أخرى: «فأول امتيازه هو ثقافته الإسلامية حيث درس العلوم في مدن قزوين وطهران والنجف الأشرف، خصوصاً في النجف حيث درس عند شخصيتين كبيرتين هما المجتهد الأكبر وخاتم الفقهاء (الشيخ مرتضى الأنصاري) والآخر الفيلسوف.. أخوند ملّا حسين قلي همذاني درجزيني سوندي) والظاهر أنه درس العلوم العقلية إضافة إلى العرفان والعلوم المعنوية عند الأخير، وأيضاً كان صديقاً لشخصيتين كبيرتين في النجف: السيد طهراني كربلائي والشاعر والمجاهد العراقي الكبير المرحوم (السيد محمد سعيد الحبوبي) الذي لعب دوراً مهماً في ثورة العراق..»[2].

وكما لاحظنا، فإن الأفغاني تخرّج من النجف يحمل علمها ومواهبها ومعارفها، ثم عاد إليها ليدخل بين جلد علمائها ولحمهم نافثاً في عقدهم روح العمل النهضوي ونافخاً في صدورهم وعقولهم روح التجديد الثوري وواضعاً أمامهم صورة الوضع المأساوي في ظل الحكم العثماني المستبد والمتخلف حيال نهوض الغرب، وامتلاكه لكافة أسباب التقدم والتطور الحضاريين والقوة العاتية الموظفة والمستثمرة في سبيل التسلط على حريات الشعوب واستغلال خيراتها، وضمها في نهاية المطاف إلى ممتلكاتها بشراً وحجراً، اقتصاداً وفكراً وكنوزاً مخبوءَة في إحشاء الطبيعة وكل ذلك يجري تحت شعار مزيف أطلقوا عليه عنوان أو مصطلح «الاستعمار».

بيد أنّ أصدق آراء جمال الدين في الاستعمار ما رواه عنه محمد

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٢) المطهري، مرجع سابق، ص ٣٨.

باشا المخزومي في كتابه «الخاطرات» إذ يقول: «هذا الاستعمار لغة واصطلاحاً، مصدراً واشتقاقاً، لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد، فهو أقرب إلى الخراب والتخريب والاستعباد منه إلى العمار والعمران والاستعمار، لا تسير دول الاستعمار إلا إلى البلاد الغنية في ثروتها ومعادنها وخصب تربتها، ومن كان أهلها في الدرك الأسفل من الجهل، قد خيّم عليهم الخمول لا يبدون حراكاً ولا يقربون عراكاً»[1].

كان الأفغاني يشدد في دعوته على العمل لإزالة أسباب الضعف من الأمة بالعلم واليقظة وامتلاك أسباب القوة المادية، علاوة على القوة الروحية المتمثلة بالإيمان الصادق بما قام عليه الإسلام والعمل به، عندئذٍ يسود السلام، ويكف الظالم عن ظلمه، لأن وجود قوة في مقابل القوة الأخرى يخلق مناخاً من التهيب ويبعث على التوازن والتقدير العميق أو التدقيق البالغ في حسابات الربح والخسارة.

وعلى هذا الأساس فقد وضع العناوين البارزة التي تخفي تحتها أو وراءها أسباب الضعف والتخلف في المجتمعات وهو يردها إلى:

١ ـ دكتاتورية الحكام.

٢ ـ الجهل واللاوعي عند المسلمين وتأخرهم عن ركب العلم والمدنية.

٣ ـ التفرقة بين المسلمين باسم المذاهب الدينية وغير الدينية.

٤ ـ الاستعمار الغربي.

٥ ـ تسرب العقائد الخرافية إلى أفكار المسلمين وابتعادهم عن الإسلام الأصيل[2].

---

(١) المطهري مرجع سابق، ص ٨٥، ٨٦.

(٢) المطهري، المرجع نفسه، ص ٢٨.

وتحت عنوان: «السيد جمال الدين.. والحلول للمشاكل الاجتماعية» يتطرق الشيخ المطهري إلى الوسائل أو الطرق التي فيها يرى الأفغاني حلولاً ناجعة لمجمل القضايا والمشاكل الراهنة في وقته فيقول: «أما ما هي الطرق التي كان يعتقد بها السيد كحلول لهذه الآلام والمشاكل، فتتلخص في الأمور التالية:

«ـ الكفاح ضد أنانية المستبدين، التسلح بالعلوم والفنون الجديدة ـ الرجوع إلى الإسلام الأصيل ومحاربة الخرافات ـ الإيمان بالإسلام والاعتماد عليه ـ الكفاح ضد الاستعمار الخارجي ـ اتحاد المسلمين ـ بعث روح الهجوم والنضال والجهاد في المجتمع الإسلامي المحتضر ـ الكفاح ضد روح الانهزامية تجاه الغرب»[١].

ولكن جمال الدين الأفغاني، المراقب البصير، يهاجم دون هوادة رجال الدين المزيفين الذين استهوتهم أنانياتهم وغرقوا في حب ذواتهم، فانسلخوا عن عقيدتهم وقد استهوتهم إغراءات الدنيا، وارتموا في أحضان زخارفها ولذائذها، واستنفد حب جمع الحطام والمال إيمانهم، فغدوا عشاق شهوة وطلاب لذة وانصرفوا عن واجبهم الأساسي، فكانوا في الظاهر علماء وفي الباطن جبناء، حيث أصبح بينهم وبين المجتمع سدود وحواجز، فلم يأمروا بمعروف ولم ينهوا عن منكر، وشكلوا في الوقت نفسه عالة على المجتمع يستهلكون خيراته تحت ستار الدين وخلف عمامة ومثلوا مواطن ضعف وآليات استكانة وتخاذل في جسم الأمة. وقد اقتدى بهم المساكين من الناس والبسطاء وهم أكثرية المجتمع. هذا النوع من الفقهاء مثّل ظاهرة مرضية خطيرة في المجتمع، وهي ظاهرة النفاق، حيث راح يتشدق بمفردات الحرية وشعارات الوطنية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨، ٢٩.

وإطلاق العبارات الإنشائية الرنانة الجوفاء ولا يترجم أقواله إلى عمل.

[ولقد حمل الأفغاني على مثل هؤلاء في عصره، على رجال الدين المنافقين «الذين أضعفوا الأمة بدلاً من أن تنال بهم من المنعة والقوة ما يرد الطامعين فيها خاسئين ويتهكم على المتفقهين منهم بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها، يصوغونها في عبارات متقطعة بتراء جوفاء لا تُعلم بدايتها ولا تُعرف غايتها، ويكتفون بالوقوف عند هذا الحد. .

ويرى أن لا علاج لهم إلا القتل ليلحقوا بالخائبين ممن سبقهم ويذوقوا عذاب الهون بما كانوا يكسبون][1].

وينحي الأفغاني باللائمة والتعنيف على أمراء الشرق وحكامه الذين يرون النوازل والكوارث تعدو على أقطارهم واحداً تلو الآخر على أيدي المستعمرين، فلا يحرك الواحد منهم ساكناً ولا يتحرك إزاء ما يجري في القطر الآخر حتى يأتي دوره حيث لا يختلف مصيره عن مصير الأغنام التي يسوقها الجزار واحدة إثر واحدة.

لقد نبّه المسترخين والغافلين منهم إلى خطورة الواقع ولفتهم إلى ضرورة عدم تمثل دور النعامة التي تطمر رأسها في الرمال حتى يأتيها الصياد فيمسك بها طريدة هينة.

«يرى الأمير الشرقي الاستعمار في أرض جاره، فيظن أن النازلة خاصة بموقعها، فيلهو عنها ولا يخشى السقوط فيما سقط فيه غيره، فيقع في نفس الشرك الذي صيد فيه جاره، مثلهم مثل الأغنام يسوق الجزار منها واحداً بعد واحد إلى المجزرة وسائر القطيع في غفلة عما يجري

---

(١) قلعجي، مرجع سابق، ص ٩٠.

على آحاده، يرعى ويرتع آمناً مطمئناً حتى يفتى»[1].

هذه الأمور التي مرّ ذكرها كان الأفغاني يبثها بين الناس والعلماء والمسؤولين في مقابلاته معهم وعلى صفحات جريدته المشهورة، «العروة الوثقى» التي كان العراقيون ينتظرون صدورها وقراءتها بشغف بالغ إضافة إلى غيرها من الصحف والمجلات العربية والإسلامية التي كانت تطلع الناس على مجريات الأمور في جميع أنحاء العالم من جهة وتقدم التوجيهات والتحذيرات وما يجب أنْ يكون عليه الشرق من الالتفاف والوحدة حسب طبيعة المرحلة والواقع المستجد من جهة أخرى.

وكمثل على ذلك يذكر الباحث، علي الوردي، أن مفتي بغداد (سليمان الكيلاني الذي كان في عداد المشتركين بمجلة «العروة الوثقى» كان يقول: «كلما وصله عدد منها واطلع عليه، أن تأثير هذا العدد من الجريدة يوشك أن يوقع ثورة قبل مجيء العدد الذي يليه»[2].

وما يمكن أنْ نشير إليه، على المستوى العلمي، أنّ النجف والمدن الشيعية المقدسة لم تنفك منذ عام ٤٤٨هـ/ عن مواصلة مسيرتها العلمية[*]، وقد بلغت هذه المسيرة أوجهاً على يد علماء أفذاذ، كان الأفغاني قد تتلمذ على أيدي بعضهم (كما مر معنا) وأنتجوا علماء على مستوى المسؤوليات العلمية والقيادية وغيرها (كما سنثبت لاحقاً). ولقد أشار أحد الباحثين إلى هذا الأمر ونسبه إلى التواصل الذي لم ينقطع، رغم كل الصعوبات مع مسيرة العمل التربوي «التي ظلت قائمة في أروقة

---

(١) قلعجي، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) محمد مهدي البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، بغداد ١٩٤٦م، ص ٩.

(*) هذا ما فصلناه في القسم التربوي للنجف.

المساجد وحلقات المدارس الدينية ولا سيما في منطقة الفرات، حيث كانت الحلة مركز نهضة ثقافية عظيمة منذ أوائل القرن السادس الهجرة وبعدها انتقلت إلى النجف الذي لا يزال مركزاً عظيماً من مراكز الثقافة الإسلامية العربية»[١].

ويؤيد باحث آحر هذا الرأي قائلاً «أما العراق فكان نصيبه من الثقافة والعلم. . وكانت بغداد والبصرة والموصل والنجف وكربلاء من أهم مراكزه الثقافية»[٢].

الأفغاني لم يبعث في النجف علماً جديداً، ولكنه ضخّ روح النهوض والاستفادة أو تثمير ما اكتسبوا من العلم ووضعه في موقع الفعل السياسي في الفترة العصيبة والأزمة الرهيبة التي كانت تخبط العراق والشرق كله.

ولقد اطلع علماء النجف وغيرهم في المدن الأخرى الإسلامية على حركة التيارات التي تمخضت عنها الصور الجديدة في العالم، في مدّها وجزرها وفي كافة اتجاهاتها وطموحاتها.

ويمكننا أنْ نعتبر أنّ اتصال المدن الشيعية في العراق وعلى رأسها النجف بالقطر المصري أو السوري أو غيرهما كان يتم بواسطة الصحف، هذه الصحف كوسائل إعلام مكتوب خلفت آثاراً مهمة ستبرز تعبيراتها على المستوى السياسي وغيره ليس في العراق وعلى مستوى محلي وحسب، بل في إيران والقسطنطينية وغيرهما.

---

(١) محمد مهدي البصير، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة المؤسسة الأهلية للنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٤.

ومن المجلات المصرية والسورية التي كان العراقيون يطلعون عليها نذكر: العروة الوثقى، المقطم، المقتطف والمقتبس، «ومما له دلالة أنْ نذكر هنا أنَّ من أوائل الذين اهتموا بالمطبوعات المصرية هما رجلا دين: **أحدهما** رجل دين سُنِّي من بغداد، هو جميل صدقي الزهاوي (الشاعر) **وثانيهما** رجل دين شيعي من النجف هو السيد هبة الدين الشهرستاني»[١].

أما العلاقة بين النجف وسائر المدن الشيعية في إيران فقد تصدينا لها في فصل سابق، وفصلنا أسباب العلاقة الحميمة على المستوى الثقافي، الدبني الإمامي الذي انسحب على كافة المستويات الأخرى. وعلاوة على ذلك فقد كانت تتلقى دائماً من إيران بعض صحفها ومجلاتها، كمجلة «بهار» الطهرانية وجريدة «كرمنشاه» وجريدة «جمالية» الهمدانية، هذا فضلاً عن وصول جريدة القانون التي تطبع بالفارسية وتصدر في لندن ويساهم في تحريرها الأفغاني، حيث كان لها قرّاء كثيرون ممن يتكلمون الفارسية في العتبات المقدسة»[٢].

- الإرهاصات الأولى لمواقف النجف السياسية في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي:

كنا أشرنا في ما سبق، إلى تجسدات مسيرة النجف بكافة أشكالها وصورها ومستوياتها مع الإشارة إلى الملامح العقيدية التي ميزت شخصيتها وأسبغت عليها حضوراً مميزاً ومغايراً في بعض الجوانب والمواقف التي تعبّر عن تطابقها مع الذات، بتمثلها لمضمون روحية خط الأطروحة الإسلامية والتزامها الراسخ به.

---

(١) الرهيمي، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٢) علي الوردي، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

الالتزام العقيدي الكامل شرط موضوعي يحفظ الذات ويصونها من الضياع أو الضعف في مهب التيارات المعادية على المستوى الثقافي والسياسي وغيرهما ويحفظ لها حضورها الديني الإسلامي الكامل الذي يمنعها ويصونها من التجزؤ والحضور النسبي أو الجزئي المدفوع بالعاطفة أو المجاملة يبقى مشوباً بالمساومة أو الوصول، ولكنه ينفك عن دائرة الالتزام ويغايرها نسبياً أو كلياً ويغيب في دائرة التيار المضاد.

والحضور العقيدي يقتضي أنْ يكون على مستوى القيادة ـ المرجعية التي، وكما أشرنا آنفاً، تفلع دائرة الكيانية وتأخذ مداها العالمي في كل زمان ومكان، وهو المدى الذي يملأه الدين الإسلامي. فالدين الإسلامي هو نتاج المطلق، ويجب أنْ يأخذ مداه في المطلق، والمرجعية التي تتمثله تسبح في المطلق. والانتماء هو استعصام بقوة المطلق، ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(*).

هنا تكمن المفارقة والتمايز مع الآخر، ولكن هذا الاعتصام بحبل المطلق لا يفرض على الإنسان أن يجمد على المخلفات المخزونة في ذاكرة الماضي ولا أنْ يقطع التواصل معها لأن الخطاب الإسلامي يذكر الإنسان قائلاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾(*). إذن لا بدّ للإنسان، القيادة والمجتمع أنْ يتواصل مع التراث ولا يقطع معه، وأنْ يخضع في إثبات حضوره وتحقيق ذاته لنواميس الحركة والتطور الموضوعيين والعلميين. وهذا يتم على أرضية وعي الواقع والقدرة على الاستشراف واستبصار المصير وتعيين الأهداف لتنفجر حركة النهوض ويندلع الفجر

(*) آية قرآنية،سبق التنويه بها.

(*) آية قرآنية، سبق التنويه بها.

الحضاري بسمت جديدة ومتطابقة مع الذات ومغايرة للخارج. وفي ما عدا ذلك أو دونه تنتج عملية إخضاع الفكر لمعطيات ولحساب الفكرالآخر، وهذا بدوره يسحب خلفه كافة المستويات، أي أنّ الإنسان المخضع يصبح طرفاً أو هامشاً من هوامش المركز الذي هو الآخر.

والنجف بفضل التزامها العقيدي وبفعل النضوج الناجم عن تراكم كبير من تجارب ومراحل علمية وثقافية وبتأثير ما استلهمته من التيارات الإصلاحية في القرن التاسع عشر برزت تأخذ موقعها ودورها على مدى مساحة الصراع فتحركت في الداخل وفي الخارج وفي كل مكان حسبما تقضي طبيعة الصراع وآلية النضال.

على هذا الأساس انبرت النجف بمرجعيتها الدينية تمسك بزمام الأمور والموانف السياسية منذ أخريات القرن التاسع عشر وتتخذ مواقع الدفاع والمواجهة والهجوم حيال المستجدات الخطيرة التي طغت على سطح الواقع الإسلامي وطمت لتهدد المصير كله. لم يعد بالإمكان طمر الرؤوس بالرمال والتحلل من المسؤولية والمثول حسب رؤيتها شاهدة زور، بينما الإسلام والمسلمون والشرق كله تكال لهم الضربات المؤدية إلى الانحلال والزوال. إذن لا بدّ من الواقف التي تمليها نصوص الأطروحة الإسلامية. إنّ الواجب الديني يملي المواقف الجهادية في القضايا المصيرية. فالسكوت هنا والتواكل وإلقاء التبعات على الآخرين، خيانة عظمى أمام الله والتاريخ، والمسالمة ذل واستسلام، والاستكانة أمام العدو جبن واستخذاء ورضوخ جبان للأمر الواقع، إذ فما بسلمٍ إذا لم تسلم أمور المسلمين. وتقدح النجف زناد الثورة وتأخذ الدور المناسب، في عملية الإنقاذ من الطغيان الداخلي والعاديات الخارجية، الدور المستلهم من رؤيا علي ومواقفه، «**لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين**» ومن ثورة الحسين الذي غسل يه من الدنيا وصمم على تنفيذ

أمر الله حيث لم يخرج أشراً ولا بطراً، وإنما بطلب الإصلاح في أمة جده محمد والذود عن خط رسالته.

علاوة على الداخل، إنّ الواجب الشرعي أملى على النجف إذكاء نار الثورة على الغزو البربري الذي قدم تحت شعار «الاستعمار». هذه الكلمة: «استعمار» اشتقت.. في شيء من التفاؤل من مادة «العمر» و«العمران» ولم يدر بخلد الواضعين لهذه الكلمة أن سيجر هذا العمران المزعوم إلى شر أنواع التخريب والتدمير»[1].

فالنجف، منذ تلقيها جثمان الإمام علي وحتى الآن لم ينقطع لها، بعلمائها ومجتمعها، سياق مع الإسلام «أو تواصل.. فقد كانوا الأمناء على الدعوة والرسالة»[2].

رغم السيطرة الاستعمارية على الشرق فكراً واقتصاداً وعسكراً، «بيد أنّ ذلك لم يقتل روح المقاومة لدى الشعب وفكره ولم يخل الميدان كلياً للغرب وفكره. فقد تم إبعاد الإسلام بالقهر والإرهاب والابتزاز عن المسرح والسطح والأضواء بصورة عامة، ولكن بقيت الأعماق تتفاعل بغير ما يتلألأ على خشبة المسرح أو فوق السطح وتحت الأضواء... فلقد بنى الإسلام دولة، لكنه أبقى جذوة الثورة متقدة في داخلها ومن حولها.. ومع عرض شريط التجربة الإسلامية خلال أربعة عشر قرناً لرأينا أنّ الإسلام عملية ثورية كبيرة جعلته حياً متجدداً على الدوام، الأمر الذي أبقاه شعلة متقدة ولم يسمح بتجميده أو تحنيطه أو تحويله إلى أفيون للشعوب...»[3].

---

(١) محمد عوض محمد، الانتداب والوصاية والاستعمار، مجلة الكاتب المصري، عدد ٦، مجلد ٢، ربيع الثاني ١٣٦٥هـ/ مارس ١٩٤٦م، القاهرة، ص ١٩٩.

(٢) منير شفيق، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٨ ـ ١٢٣.

وحسبما سينكشف لاحقاً، فإن النجف استمرت البعد الأعمق من بين سائر الأعماق الإسلامية من حيث أن تواصلها مع الإسلام وفي سياقه ومنهجه وشرعة ميزانه لم تقتصر على «الثقافي» أو «الفكري» وحسب، بل تمثل جهاداً بالنفس والنفيس ولم ترتب في موضع أو تتقهقر خشية خطر ما ولم تتردد في أخذ الموقف الملائم.

- كيفية تجليات المواقف السياسية والفكرية في النجف وأشكالها ووسائلها مع نهايات القرن التاسع عشر:

مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تمخض النضج الديني والسياسي والفكري في النجف على مستوى المرجعيات والحوزات الدينية وكذلك في المدن: كربلاء والحلة وغيرهما، عن تحولات مهمة وحاسمة في نوع المواقف مختلفة المستويات، أملتها طبيعة المرحلة وظروفها العصيبة التي لفت الشرق كله ووشمته وشمات عميقة بحروق نارها اللاهبة بالحقد الدفين والطمع الأسود. لم يكن انتظار الفرج من خارج الذات ممكناً أو معقولاً، وكذلك الاتكاء على الأمل والأماني السرابية. لأن المذخور الإيماني شرط أساسي للعمل، والقاعدة الصلبة والراسخة القائمة عليه تنتج إلى جانب المسؤولية في الموقع والدور المصانين بالوعي والبصيرة النافذة، الفعل النهضوي والتحرك السليم الذي لا يلامسه أدنى تهيّب ولا توجّس ولا يأخذ منحى التهوّر ما دام منطلقاً من إيمان غير مجزّأ أو مبتور، مستوٍ على مسلمات وثوابت عقيدة تعتبر الشهادة نسمة من نسمات الحرية القائمة على العبودية لله والموت في سبيل الواجب، استعفاءً من وظيفة الحياة الدنيا الزائلة وارتقاءً من مرتبة العيش والسهاد إلى مرتبة الحياة الصمدية السرمدية من حيث «أن الناس في (الدنيا) نيام، فإذا ماتوا انتبهوا».

فالإنسان في الإسلام، الذي امتلأت نفسه بمشاعر الحب والإيمان بالله وراح يرتقي في معارج التمثل بخلقية خالقه أي بما أنزل هذا الخالق في الدين ووصى بتطبيقه، من شرع وقيم وقواعد ومناهج قوامها العدل وقسطاسية الميزان، لا يمكنه أثر ذلك، أنْ يخضع لقوى الطاغوت الراكنة على الاستعباد والاستكبار والاستغلال وحسب، بل يبحث عن كيفية اقتلاع جذورها وسحق فروعها وما تؤتي من أكل. هذا النموذج من المسلمين يرفض بشدة طمس هويته المعتز بها وتسخير ذاته لهذه القوى الفرعونية التي تتوهم أنها تتربع على كرسي الله في أرضه وتوهم الخلق أنها تستطيع أن تحيي وتميت.

ثم إنّ تحقيق الذات وإثبات وترسيخ حضورها وهويتها يتطلب مشقات ويقتضي وعياً ونضجاً عقيدياً وفكرياً وسياسياً، وحركة دائبة لا تكل ولا تفل نحو الأفضل، أي في التحول والتغيير كما يحتم ناموس الحركة والتطور المنتظمين والمنبثقين من صلب العدل حسب مشيئة الله وعباده المؤمنين العاملين بإخلاص وليس حسب مشيئة الطغاة. فالعز والمجد والقوة والظفر كمحصلات للظلم والاستغلال والقهر لا تستوي في ميزان العدل الإلّهي ولا الناسوتي ولا مكان لها فعلياً في هيكل الإنسانية الحضاري، ولكن هذه المفردات تأخذ مكانها إلى جانب قيم الحق والعدل والنبل ساعة تكون نتائج للانتصار للمظلومين والمسحوقين في الأرض وتكون خلاصات لمقاربة كل ما من شأنه أن يحاول طمس نور الله، ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾.

تحت هذا الضوء يمكننا أن نقرأ المظاهر المختلفة والتجليات التي جسدتها تحركات مراجع النجف في الفترة المشار إليها آنفاً والتي سجلت عناوين بارزة لحركة تاريخية لم تنحصر في الإطار الجغرافي بل اخترقته إلى أقطار قريبة ونائية على اعتبار ﴿وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾

كميزان تشريع، اللذين هما من أسمى الفرائض وأشرفها. ووجوبهما من ضروريات الدين»[١].

فالأمر بالمعروف يشكل إحدى كفتي الميزان التشريعي ويأخذ منحىً إيجابياً في البناء الاجتماعي، والنهي عن المنكر يمثل الكفة الأخرى التي في ظاهرها يتراءى المنحى السلبي، ولكنا في الباطن تختزن دعوة صارخة إلى إزالة الاختلال الناجم عن الظلم أو الانحراف في أي قضية. وهما في الواقع وجهان متقابلان ومتناغمان لعملة واحدة، يختلفان في الظاهر ويأتلفان في المضمون ويتحاكيان، وفي الحرب والسلم، في إطار العدل وبهدف إحلال السلام، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما واجبان على الأعيان في أشبه القولين»[٢]. و«هما فرضان على الأعيان لا يسع أحداً تركهما والإخلال بهما»[٣]. والعمل بروحية هذين الفرضين دليل على قوة الإيمان النابع من صحة العقيدة ورسوخها وفعلها في النفس مما يضمن لها استقامة في التطبيق وشجاعة وبسالة في أخذ الموقف المناسب، والتخلي عن هذين الفرضين دليل على ضعف المؤمن أي ضعف إيمانه وقلبه في ولائه وانتمائه إلى الله عن طريق الإسلام. وهذا يتبلور أكثر في حالة الجهاد إذ «لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدو يُخشى منه على بيضة الإسلام ومجتمعها، يجب عليهم الدفاع عنها بأي وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس ولا

---

(١) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، جزء ١، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ١٩٨١م/ ١٤٠١هـ، ص ٤٦٢.

(٢) جعفر بن الحسن الحلي، المختصر النافع في فقه الإمامية، المكتبة الأهلية بغداد، ١٩٦٤م، ص ١٤٣.

(٣) محمد بن الحسن الطوسي، النهاية في فجر الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، ١٩٧٠م، ص ٢٩٩.

يشترط ذلك بحضور الإمام (ع) وإذنه ولا إذن نائبه الخاص أو العام، فيجب الدفاع على كل مكلّف بأية وسيلة وبلا قيد أو شرط.. لو خيف على إحدى الدول الإسلامية من هجمة الأجانب يجب على جميع الدول الإسلامية الدفاع عنها بأي وسيلة ممكنة كما يجب على سائر المسلمين..»[1].

تأسيساً على ذلك، متى وكيف برزت تمثلات صحة العقيدة في حركات سياسية وفكرية حيال ما بينا آنفاً في دراسة وجيزة لخطط ومشاريع التطويق والغزو الغربي للديار الإسلامية والعربية؟

- التموضع الأول للحركة السياسية تجلّى في موقف المرجع الديني الأعلى الميرزا حسن الشيرازي[*] سنة ١٢٨٧هـ/ عندما زار ناصر الدين شاه العتبات المقدسة (مراقد أئمة الإمامية في النجف وكربلاء وبغداد). وكما يروي السيد محسن الأمين العاملي، فإن الشاه قصد كربلاء «فخرج لاستقباله علماؤها جميعهم.. فسلّم عليهم وهو راكبٌ ومضى. ولما ورد النجف الأشرف خرج أيضاً لاستقباله علماؤه.. فسلّم عليهم راكباً.. فلما دخل النجف حضر جميع العلماء لزيارته إلا المترجم فلم يخرج لاستقباله ولم يزره. فأرسل إلى كل واحد من العلماء مبلغاً من النقود فقبله، وأرسل إلى المترجم فلم يقبله.. فأرسل الشاه وزيره حسن خال إليه يعاتبه.. ولما ألح

(١) الإمام الخميني، مصدر سابق، ص ٤٨٥، ٤٨٦.

(*) وُلد في شيراز سنة ١٢٣٠هـ/ ١٣١٢م، بسامراء، خلف الشيخ مرتضى الأنصاري في القيادة الدينية سنة ١٢٨١م. «ووصلت رسائله التقليدية وفتاواه إلى جميع الأصقاع وقلد في جميع الأقطار والأمصار في بلاد العرب والفرس والترك والهند وغيرها (السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، مجلد ٥، ص ٣٠٤.

عليه قال: اجتمع معه في الحضرة الشريفة العلوية..»[1].

- أما التموضع الثاني فقد تشخّص في موقف ديني سياسي له سماته ودلالاته ومغازيه البعيدة. لم تكن المرجعية الدينية في النجف وغيرها غافلة عمّا يفعل الإنكليز في العراق تحت الحصانة والامتيازات الممنوحة من السلاطين العثمانيين وما تلاه من مشاريع أخرى تثبت أقدامهم في العراق حتى شكلوا دولة في رحم دولة، وبدأوا يعيثون فساداً ويبذرون بذار التفرقة في المجتمع العراقي ويصبّون الزيت على جذوات الفتن الكامنة لإشعال نار المذهبية والعنصرية. ومما اتفق عليه الباحثون، أنّ المرجع الأعلى الشيرازي تعرّض سنة ١٩٠٠م. لحادث أساء إلى قدره ومكانته.. «ولما علم القنصل البريطاني في بغداد ـ وربما كان ذلك كله تحت علمه ـ ركب حالاً إلى سامّراء وعرض على سيادته اهتمام بريطانيا العظمى بهذا الحادث الخطير، وأنها مستعدة لاتخاذ كل ما يطلب سيادته من الإجراءات في هذا الشأن، محاولاً أنْ يثيرها فتنة لئيمة، فأجابه قدَّس سرُّه بقوله: إن الحادث مجردعمل صبياني عفوي وقع من قبل صبيان كانوا يلعبون في الطريق، فلا حاجة لأن تدّس بريطانيا أنفها فيما لا يعنيها من الأمور، فعاد القنصل البريطاني بخفَّيْ حُنين، تشيّعه نظرات السخرية والازدراء بينما كان يريد أن يستغل الحادث كما يستغلون أمثاله في الهند، فتقع المعارك الدامية بين المسلمين والهنود»[2].

أما الموقف الثالث فقد تمخّض عن صيغة الأمر الشرعي الناضج والمسؤول، هذه الصيغة نضجت في رحم الأصل أو النص الإسلامي

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٢) الأسدي، مرجع سابق، ص ١١٣.

الأصلي فتفرعت عنه فتوى تضع الجميع أمام مسؤولياتهم، وترسم لهم في التشريع الفرعي على التشريع الأصلي ما يأمر به الإسلام في مثل هذه الحالات الملتوية، من اتباع سبل قويمة لا تشذّ عن صراط الله. ماذا تقول هذه الفتوى التي أطلقها المرجع الديني الأعلى الشيرازي سنة ١٨٩٠م. كان نص الفتوى: «بسم الله الرحمن الرحيم استعمال التنباك والتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله، كان كمن حارب الإمام عجل الله فرجه».

التوقيع

محمد حسن الحسيني الشيرازي

ومجمل سبب إنتاج هذه الفتوى، أنّ شاه إيران ناصر الدين شاه كان قد منح إحدى الشركات الإنكليزية الاحتكارية امتيازاً بزراعة التبغ في إيران وتسويقه بالطريقة التي تناسبها وحسب مصلحة بريطانيا، وذلك لمدة خمسين سنة ابتداءً من سنة ١٨٩٠م. فثار المجتهدون في إيران على هذا الامتياز الاستعماري، وانتفض الناس تحت قيادتهم ضاغطين على الشاه لإلغائه.

ولكن هذا الأخير بقي على موقفه مكابراً ومعانداً مما جعل العلماء يكاتبون الشيرازي بهذا الأمر(*) شارحين مخاطر الامتياز وما قد يجره من تغلغل إنكليزي في المجتمع الإسلامي الإيراني على غرار ما حصل في الامبراطورية العثمانية. وأرسل الشيرازي رسائل عدة للشاه الإيراني

(*) كان رد الشيرازي على برقيات علماء إيران: «برقيات العلماء وصلت إليَّ وأنا أشكر مساعيكم وأصدق أقوالكم، غير أني لا أعتمد على طريق الوصول وهي البرقية، فإن كتبتم إليَّ بتفصيل ما في البرقيات بقطع يد الأجنبي عن إيران بتاتاً وعود أمر الدخانية إلى ما كان سابقاً فالترخيص يجيئكم إن شاء الله» (الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٢٩ (الهامش).

ينصحه فيها «بالاستجابة للرعية في إلغاء الاتاقية»[1]، وحيال مكابرة وعناد الشاه اتخذ السيد الشيرازي الموقف المناسب في الوقت المناسب.

لقد كان تأثير الفتوى صاعقاً على رأس الشاه الإيراني، وفعّالاً في صفوف الشعب الإيراني الذي نسخ من الفتوى قرابة مئة ألف وزعت في جميع أنحاء إيران، «وما شاع خبر التحريم حتى تركه أهل إيران وكُسرت كل نارجيلة وكل آلة من آلات التدخين، حتى نساء الشاه حطّمن آلات التدخين في القصر بما فيها نارجيلة الشاه ولما علم الشاه بذلك.. اضطر إلى فسخ الامنياز واستراحت البلاد من شرور الشركة. وقيل إن مدير الشركة سأل: كم يملك هذا السيد من الجيوش والأساطيل، فقيل له لا شيء، فقال وكم تبلغ ثروته من الملايين؟.. لا يملك شيئاً. قال: إن هذا لا يمكن مقاومته»[2].

وبقراءة هادئة للمواقف الثلاثة التي أملتها طبيعة المرحلة على المرجع الأعلى في النجف ومن ثم في سامرَّاء[*]، نرى أن هذه المواقف جاءت انعكاساً للنضج الديني ووعي مسؤولية الموقع الذي كانت تفترضه على المستوى السياسي وغيره الأحداث والتحولات السياسية والاجتماعية والفكرية المتسارعة والمشحونة بالتناقضات والمفاجآت من الداخل والخارج، كما كانت تعبيراً حياً وصادقاً وترجمة مؤمنة واعية لمقتضيات النص الإسلامي وروحه أنّ وضع المشكلة على مائدة النص

---

(١) علي الورفي، مرجع سابق، ج٣، ص ٩٤.

(٢) محمد جواد مغنية، مع علماء النجف الأشرف، دار مكتبة الهلال، دار الجواد ـ بيروت ١٩٨٤م، ص ١٠٩.

(*) نتيجة الانزعاج من بعض سكان النجف، هاجر الشيرازي إلى سامراء وجعل فيها مقراً له.

الإسلامي يحدد الموقف والاتجاه العام، كما أنّ وضع المشكلة على مائدة النص الإسلامي يحدد الموقف والاتجاه العام. كما أنّه يحدد مستقبل علاقة الجماهير ومدى مناعتها واندفاعاتها في إنجاح الحلول التي يمكن أنْ تقترح لمعالجة تلك المشكلة.

أما المرجعيات التي تلت مرجعية الشيرازي منذ ١٩٠٠م، فإنها لم تكن أقل صلابة واندفاعاً في سبيل الدفاع عن القضايا المصيرية العامة، وهذا ما سوف نلحظه أثناء معالجتنا للفصل الثاني.

الفصل الثاني

مواقف النجف المبدئية
ومبادراتها السياسية والاجتماعية والفكرية
(١٩٠٠ ـ ١٩١٤)

مواقف النجف المبدئية
ومبادراتها السياسية والاجتماعية والفكرية
(١٩٠٠ ـ ١٩١٤)

تمخّض القرن التاسع عشر وأحداثه عن القرن العشرين الذي أطلّ على الشرق الإسلامي والعربي، كأنه قدر محتوم، فاغر الشدقين، تنطلق منهم رياح مسعورة عاتية ترسم في الآفاق علامات شر مستطير ونذر بوقوع الكارثة التي خطط لها الغرب، وكما أسلفنا، منذ أمد بعيد.

لقد أطل هذا القرن وفي جعبته ترسيمة جغرافية واجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة للشرق أنضجت على نار هادئة في المطبخ الأوروبي والصهيوني معاً لوضعها موضع التنفيذ حالما يحين ميقات يومها المقدور.

أتى ملوحاً بقانون جديد يشرّع لمخططات ومشاريع جديدة موسومة بزهو التقدم التكنولوجي وكبرياء أو خيلاء امتلاك أسباب القوة القائمة على العنف والسيطرة ومن ثم الإذلال والاحتكار.

فعملية الإخضاع والسيطرة ومن ثم الإلحاق لا تتم، ولا محيص لها من استخدام سياسة العنف. والعنف لا مناص له إلا بالركون إلى وسائل القوة وآلياتها التي طالما خذلت الغرب في مواجهة الإسلام.

الغرب بات يملك أسباب القوة المادية علاوة على قوة الكره والبغضاء والحقد الدفين للشرق والطمع المجنون به. أما الشرق فقد كان

يملك السلاح التقليدي علاوة على سلاح أكثر مضاءً وأشد فعالية هو سلاح الإيمان الذي كان يشد الجميع ويوحدهم على صراط واحد هو صراط الإسلام المفضي إلى الله.

الشرقيون، مسلمين وعرباً، فقدوا السلاح الكبير أو تخلّوا عنه، أي الإيمان، وفي الوقت ذاته لم يطوروا سلاحهم التقليدي فخرُّوا عاجزين يستمطرون السماء شآبيب القوة والظفر. ولكن جواب السماء واضح لا لبس فيه ولا غموض: ﴿لَا يُغَيِّرُ ٱللَّهُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ و﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾(*).

لقد جنحوا عن صراط الله فتناولتهم الغوائل إلا ما كان من بعض المؤسسات الدينية الإسلامية التي اتبعت طريق الجهاد نضالاً وكفاحاً وكدحاً، وعلى رأسها علماء لم يبالوا بالموت أَوَقَع عليهم أم وقعوا عليه كما حصل في الجزائر والمغرب وليبيا وتركيا(*) والأزهر (مصر) والنجف (كما بينا سابقاً وسنبين لاحقاً).

وكما ذكرنا آنفاً فإنّ الاستعمار بكافة وجوهه، كان يقدم على اصطياد هذا القطر منعزلاً عن القطر الآخر، ثم إذا ارتاح لهمود الضحية وعجزها عن الحركة والنهوض ـ أي بعد أنْ يكون قد ثبت مواقعه وحصّن مراكز قوته قاضياً على آخر معاقل الدفاع والمواجهة في القطر المحتل، ينتقل إلى قطر آخر بأسلوب أو بطريقة الاستفراد في غياب السلطة المسؤولة الحاكمة وغياب التربية الجهادية في المجتمعات الإسلامية المتوانية والمفرغة من كل شيء إلا من قشور شعائر طقسية تقليدية جامدة.

(*) سبق التنويه بهاتين الآيتين من القرآن.

(*) بينا ذلك في فصل سابق.

لذلك فقد شرعت هذه المؤسسات تواجه وتتصدى بما أتيح لها من إمكانات على غاية من البساطة لجيوش منظمة ومجهزة بشتى أساليب وأنواع السلاح الحديث. ومع هذا فقد أسست هذه المواجهات لحركات ومواجهات بل ومقاومات كانت سبباً جوهرياً وأساسياً في طرد المحتل الغازي لاحقاً.

ولكن يمكننا القول بأنّ المولود الجديد (القرن العشرين) أتى مدموغاً بليل الاستعمار الأوروبي، شديد الدموس، بل مثقلاً بالعناوين السوداء وحافلاً بصور «كاريكاتورية» للعدل والسلام أو بظلال مشوهة لهما كحقيقتين موضوعيتين وكسمتين من سمات الإنسانية الراقية.

صاغ الغرب الأوروبي لهاتين القيمتين ورسم لهما أشكالاً وصوراً تعكس رؤاه وإيديولوجيته وأهدافه. فتفتيت المجتمع الإسلامي والعربي عبر ضرب الامبراطورية العثمانية ثم الإجهاز على ما بقى من خلايا كانت تتنفس عن بعض نسمات من الروح ولو ضئيلة، كان شرطاً أساسياً في بنيوية طموحات وأهداف الغزاة من حيث أنهم، ليتسنى لهم الولوغ الكامل في جسم الشرق خاصة وتفكيكه، أقدموا على ضرب مراكز القوة والدفاع وشلها لكي يبيت المخضع المشلول مسلوباً من حق الاعتراض أو الاستنكار أو الاحتجاج وهو من أبسط قواعد الحرية الإنسانية.

لقد ولد القرن العشرون بحسب طبيعة وبالمواءمة مع جريان نهر الزمان الأوروبي وطموحات مشاريعه التي لانت لها رياح الشرق وبدأت تجري بها رخاء حيث أصابت. في هذه الحقبة، وبينما مدية الجزّار على عنق الضحية، برزت النجف وقد أماطت عن وجهها حجاباً طالما فُرض عليها وحطمت سدوداً طالما حَجَّرْت عليها من أمامها ومن خلفها، لتمسك بمقاليد الأمور وتصبح قبلة الأنظار والمركز الدائري الشوروي

الذي إليه يتطلع المكافحون ومنه يستمدون زخم الاندفاع وأسباب الثورات ووهجها.

السلاح الذي استخدمته النجف كمرجعية في بداية تحركها السياسي، كان سلاح الفتاوى. والفتوى في غضون حكم الدولة العثمانية مثلت سلاحاً ذا حدّين: **أحدهما** سلبي، ويعمل خارج دائرة التوحيد الشرعي. أي إن الفتوى شكلت حكماً منبثقاً عن مصلحة شخصية ذاتية أو فردية يعود لمآرب خاصة وصولية وابتزازية. وكمثال على ذلك ما حصل عندما تولى السلطان العثماني مصطفى الأول سنة ١٦١٧م سدة الحكم بعد وفاة أبيه السلطان أحمد الأول: فلم تنقض على توليته ثلاثة أشهر حتى تآمر على عزله أركان الدولة وفي مقدمتهم المفتي وآغا السراي.. طمعاً في الهبات التي كانت توزع عليهم عند تولية كل سلطان جديد، فعزل سنة ١٦١٨م[١].

ولقد تكررت هذه الحالة أكثر من مرة على مستوى السلطة وعزل السلاطين ولأسباب مختلفة الغايات والظروف.

ولكن، من الفتاوى التي مثلت الحد الخطير كانت الفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام بعزل السلطان عبد الحميد الثاني فأنهت حكمه سنة ١٩٠٩م. وكان المفتي يومذاك أو شيخ الإسلام السيد محمد ضياء الدين.

ولقد حامت الشكوك يومئذٍ وما زالت حتى اليوم تحوم، في متن الدراسات والتحليلات التاريخية حول إيجابية هذه الفتوى وشرعيتها

(١) إبراهيم محمد الفحّام، سلاح الفتاوى في الصراعات السياسية، مجلة العربي، عدد ٢٧٦، محرم ١٤٠٢هـ/ تشرين الثاني ١٩٨١م، الكويت، ص ٤١.

لأسباب عديدة يذكر منها على سبيل المثال: سبب نقل الفتوى بالعزل على أيدي جماعة مشهورة بيهوديها. من جملة المشاركين بالنقل كان اليهودي المعروف قره صو.

في هذا السياق يقول أحد الباحثين: «وكان يرأس الوفد الذي قدّم للسلطان وثيقة العزل اليهودي الماسوني قره صو الذي صده السلطان مع هرتسل في المحاولات الصهيونية الأولى»[1].

هذه المحاولات تمثلت في زيارات قام بها هرتزل، مؤسس الصهيونية، إلى السلطان عبد الحميد، وفي زيارات قام بها رسل الصهيونية بعد هرتزل «وعرضوا عليه القروض الضخمة..»[2] مقابل اقتطاع فلسطين وجعلها وطناً قومياً لليهود ولكن جواب السلطان التركي كان حاسماً: «لا أستطيع أنْ أبيع قدماً واحدة في البلد لأنّه ليس ملكي بل ملك شعبي»[3].

أما في التاريخ الشيعي عامة ـ وفي النجف خاصة ـ ولا سيما في نهايات القرن ١٩ وبدايات القرن الـ٢٠ فقد ولدت الفتوى من رحم النص الإلّهي لتجيب على الأسئلة الحائرة المطروحة وتضع حداً للبلبلة والتردد، والجبن والاستخذاء وتمثل مشكاة ضياء قائمة على الحكمة وفصل الخطاب.

من هنا وكما لاحظنا وسوف نلحظ، فإن الفتاوى السياسية لها مكانتها المتميزة في التاريخ الشيعي بشكل خاص.. بوصفها مساهمة

---

(١) عبد الله التل، الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، المكتب الإسلامي بيروت ـ دمشق ١٩٧١م، ص ٨٩.

(٢) عبد الكريم مشهداني، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٧.

فعالة في صناعة الحدث وفي رسم معالم الواقع الاجتماعي والسياسي لبلاد المسلمين. ولأنها كذلك، فهناك مؤثرات عديدة على طبيعتها، منشأُها الظرف الذي ولدت فيه.. والفهم السياسي الذي يمتلكه صاحب الفتوى. ومقدار النضج الجماهيري ووعي الأمة..»[١].

الفتوى في الحرب والسلم وحسب الرؤية الإمامية، هي الموقف أو الرد الناضج المسؤول الذي تفترضه الحاجة الحضارية التي لا يمكن للخطاب الإسلامي التغاضي عنها أو إهمالها، بل على العكس، فإنه يحضنها ولا يتركها إلا بعدما تكون قد أجيب سؤلها وانفكت عن ضرورة وجودها.

وما الفتوى التي صدرت عن المرجع الأعلى في النجف بما يختص بالاتفاقية التي عقدها شاه إيران سنة ١٨٩٠م أو ١٨٩١م مع شركة بريطانية والتي تمنح الشركة حق احتكار التبغ كله في إيران، وتضر بمصلحة الشعب والبلاد، سوى قرار سياسي شرعي ملزم[*] «ألغيت على أثره الاتفاقية وانتصرت الفتوى الشرعية والعاملون بها».

هذه الفتوى وأمثالها التي تصدينا لها والتي كونت آليات دفعٍ وضخٍ في حركة تلك الحقبة التاريخية حيث أسست لغيرها أرضيات ومناخات صالحة وأسوات تدعو إلى التمثل بها في الظروف العصيبة.

إلى جانب الفتاوى فقد تصدى العلماء المراجع للسلاطين والملوك المستبدين، بالرسائل التي لا تخلو من التوبيخ والتهديد والوعيد حال استمرارهم في انحرافهم عن جادة العدل والاهتمام بشعوبهم. ولقد أضافوا على ذلك مواقف سياسية قتالية، كما حصل في الحرب العالمية

---

(١) السيد محسن الأمين، مرجع سابق، ص.

(*) سبق التنويه بالفتوى هذه.

الأولى، حيث أعلنوا الجهاد المقدس وقادوا المجاهدين إلى ساحات القتال.

بينما فريق منهم كان يؤلف الكتب التي تتناول حرية الشعوب وحقهم بالعدل والديمقراطية في ظل حكم ديمقراطي شوروي وأصدروا الصحف اليومية والمجلات التي تبث الوعي السياسي والاجتماعي وغيره.

النجف وحركات النضال ضد الدكتاتورية:

والذي تجدر ملاحظته، هو أنّ النجف لم تقتصر اهتماماتها على القطر الذي فيه تتموضع مرجعيتها وحوزتها الدينية، بل انداحت دائرة تبعاتها واهتماماتها لتطال أي قطر إسلامي مهما كان مشربه ومسربه ولونه الإتني، والأمثلة على ذلك جمة وغفيرة.

«لقد شكل قيام الثورة الدستورية (المشروطة) الأولى في إيران ١٩٠٥ـ ١٩٠٦) المظهر السياسي الأول لنشوء الحركة الإسلامية في العراق، ولا يعود السبب في ذلك إلى انعكاس أحداثها وتأثيرها بشكل واسع على الرأي العام في معظم مناطق العراق ولا سيما المدن والمناطق الشيعية فحسب، وإنما أيضاً بسبب دور علماء النجف في الإعداد لهذه الثورة وقيادتها»[(١)].

وهذه الثورة الدستورية قادها علماء إيران ضد حكم الفرد المستبد (الدكتاتوري) وراحوا يطالبون بوضع دستور للعمل الديمقراطي والتخلي عن الدكتاتورية التي كان يمارسها شاه إيران القاجاري[(*)]، وكذلك فقد

---

(١) عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(*) من أسرة القاجاريين التي حكمت إيران حتى بدايات القرن العشرين.

قامت معارضة عنيفة للحكم الفردي المستبد في الأمبراطورية العثمانية وطالبت بحكم ديمقراطي يشترك في قيادته الأكفاء والمخلصون من الشعب.

وانفرزت يومذاك فئات كبيرة معارضة في الأمبراطوريتين الإسلاميتين: تركيا وإيران، هذه الفئات حملت لواء المعارضة بجرأة وركبت الموجات الشعبية لتتجه بها وتعتمد على كثافتها وزخمها في الضغط على السلطات أو تدبير الثورات والانقلابات. وهذه الموجات الشعبية كانت تعود بمعظمها، ولا سيما في العراق وإيران لتعمل بالقرار الذي تصدره مراجع الدين ومراكزها.

والنجف كانت في مطلع القرن العشرين أهم تلك المراجع وأثبت تلك المراكز موقفاً واتخاذاً للقرار الناسب في الظرف المناسب. هنا يمكننا القول، بأنّ النجف كانت بالنسبة للعراق وإيران المرجع الأساس التي يتطلّع إليه ويُستنجد به. «لذلك فإنّ جميع الحركات السياسية في إيران والعراق كانت تنعكس آثارها في النجف انعكاساً نافذاً ترتب عليه كثير من النتائج والأحداث، وما الفتاوى والبرقيات الشديدة اللهجة التي كانت تصدر عن النجف لكل من سلاطين تركيا وشاهات إيران إلا صورة واحدة من صور ذلك التأثير النافذ»[١].

لقد تطورت الفئات المعارضة في تركيا وإيران تطوراً ملحوظاً حيث راحت تطالب بوضع دستور للعمل الديمقراطي الحر والتخلي عن الدكتاتورية التي تمارسها سلطات هذين البلدين، والتي حدّث من حرية الشعبين وكبلهما بأساليب تعسفية واحتكارية واستبدادية.

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٩، ١٠.

وفي النجف تناول العلماء الحركتين الديمقراطيتين بالدرس، والتمحيص كما صدر عن النجف منشورات وتآليف مختلفة وعديدة بموضوع الديمقراطية الدستورية. وكان أهم من كتب عن هذا الموضوع، حجة الإسلام الميرزا حسين النائيني، وحيال هذا الأمر انشطرت النجف شطرين مختلفين رأياً ورؤيا، شطر تزعّمه المرجع الأعلى، آية الله الملّا كاظم الخراساني ومع رأيه وقف معظم علماء النجف وأكثرية المثقفين فيها، وفي بقية المدن المقدسة الفراتية، وكان يطلق على جماعة الخراساني لقب «المشروطة» أي الديمقراطية أو الحكم المشروط بالدستور والشطر الثاني تزعّمه المجتهد كاظم اليزدي، وكان يسمى «بجبهة المستبدة».

وكان للندوات التي عقدت في النجف والمظاهرات وبرقيات الاحتجاج من المشروطة، أثرها الفعّال في تركيا وإيران، وفي النجف عموماً: علماء وطلبة وعامة نظراً للصحف التي كانت ترد النجف، وقد حوت الأخبار الكبيرة والصغيرة عن الحركات المعارضة والمؤيدة وأقوال وأفعال كل منها. ولعل ما فتح أعين النجفيين والمدن والقبائل الفراتية وأيقظ وعيهم أكثر هو الصحافة: العراقية والمصرية، كالمقطم والعروة الوثقى والهلال المصرية والعرفان اللبنانية... وكل هذه الصحف والمجلات كانت تصل بغداد والنجف والموصل والمدن الفراتية. ثم ما كان من تأثير أخبار وفيات الشباب النجفي الذين أخذتهم الحكومة العثمانية للقتال في بلغاريا وفي البلقان ولم يعد منهم أحد. ومن ثم هربُ بعض الضباط النجفيين الذين أتوا ليشرحوا للملأ ممارسات الحكومة وقيادتها حيال مجنّديها وما لاقوا من هول وجوع وعذاب. كل هذا وضع الناس أمام حقائق مذهلة ومريعة عن استبداد الحكم العثماني القائم وتعسفه.

من هنا كان للحركات الدستورية انعكاس بليغ في النجف دفعها إلى أخذ الموقف الجريء والهجومي ضد السلطتين: التركية والإيرانية.

ولقد توضحت حركة الأحرار الإيرانيين في النجف بعد أنْ كتب لهم علماء إيران تقارير مفصلة عن الوضع السائد هناك وأرسلوا لهم كتباً يستنجدون بهم ويطلبون مساعدتهم على حقيقة الأمر العظيم. ولنترك هنا للعلّامة الكبير الشهرستاني الذي كان من بين مَنْ شهدوا تلك الفترة وذاقوا مرارة تجربتها وحلاوة نصرها أنْ يصف لنا تلك المرحلة (كشاهد عيان).

يقول الشهرستاني(*):

«عندما جاءت كتب العلماء الإيرانيين من طهران إلى النجف، لم يتوانَ علماء النجف عن نصرة زملائهم في طهران، فبعثوا بالبرقيات والرسائل إلى الشاه وحكومته، فتشجع علماء طهران وازداد نشاطهم في العمل على تحقيق أهدافهم. وبذلك أخذت النجف بزمام الحركة وجعلت تدير حركة التحرر في طهران. ومن ذلك اليوم تبوأت النجف عرش الزعامة السياسية، وأصبحت قبلة أنظار جميع الدول بهذه المنطقة. وقد خلقت هذه الحركة في بدايتها مشاكل كثيرة لكل من تركيا وإيران، مما جعل الدولتين تتفاهمان على مقاومتها، كل في بلادها، وفعلاً قامت الحكومة الإيرانية بمقاومة الحركة في طهران، كما قامت الحكومة التركية بمقاومة الحركة في النجف وكربلاء. ومما اتخذته الحكومة العثمانية ضد الإيرانيين في العراق، أنها فرضت عليهم ضرائب جديدة غير محتملة.

فقد اتفقت السلطتان العثمانية والإيرانية على مقاومة الحركة الدستورية والتنكيل بمروجيها. فجعلت السلطة العثمانية تضايق الإيرانيين

(*) هو أحد مجتهدي النجف الكبار ومن أصل إيراني.

في كربلاء والنجف وتفرض عليهم الضرائب غير المشروعة ولا تسمع إيران شكواهم. وكان للإنكليز في كربلاء قنصل يدعى محمد حسن النواب الكربلي القندحاري. وكان هذا القنصل يشجع الإيرانيين على التمرد وعدم دفع الضرائب، بينما كان الإنكليز في بغداد يحرضون الحكومة على ضربهم وتقتيلهم، لتسوء العلاقات بينها وبين الإيرانيين من جهة، وبينها وبين **الشيعة في العراق من جهة ثانية**[1].

والعثمانيون والإيرانيون على مستوى الحكام، كما تشير وقائع وأحداث التاريخ، لم يتفقوا مرة واحدة على جمع كلمة المسلمين ورص صفوفهم في مواجهة العدو المشترك الذي كان يحدق بهم من الشرق والغرب، وعلاقاتهم كانت على الدوام علاقات حرب منذ أنْ جاس العثمانيون خلال الشرق ولا سيما بعد المعركة الفاصلة التي قادها السلطان سليم الثاني ضد السلطة الصفوية الحاكمة في إيران يومذاك.

ولم يتفق العثمانيون والإيرانيون قبل القرن العشرين كما اتفقوا في مطلعه على ضرب شعوبهم الذين أخذ الوعي السياسي إليهم سبيلاً، وراحوا يطالبون بالحكم الجماعي أو الحكم الديمقراطي الذي يسمح بتكافؤ الفرص وإحلال الطاقات المبدعة في لمكان المناسب لها، لكي تختفي نتوءات المجتمع ويُقضى على تفككه ويبدأ مسيرة التقدم والتطور التي تقتضيها شروط وطبيعة العصر[*]. ولكن النجف بمرجعيها اليقظة

---

(١) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص ٣٧٠.

(*) وقد تصدينا لهذه المسألة في فصل «علاقة النجف بالهضبة الإيرانية وبالعثمانيين».

- في هذا السياق يقول أحد خريجي النجف القدامى: «وفي سنة ١٣٢٤هـ قامت جماعة من علماء طهران بحركة تحررية تهدف إلى تحقق العدالة والمساواة والحد من سلطة الشاه بإيجاد مجلس يتقيد الحاكم بمقرراته، فدعمت النجف هذه الحركة المباركة وساندتها بقيادة الشيخ كاظم الخراساني صاحب «كفاية الأصول» الشهيرة. وما أنّ تبنت النجف هذه الفكرة حتى انعكست الآية، فبعد أنْ تولدت=

كانت تبث الوعي بواسطة طلابها وعلمائها ودعاتها الذين كانت تذرؤهم في الأمصار للاحتكاك بالناس وهدايتهم ووضعهم أمام صورة الوضع الخطير الذي كانت تعاني منه شرائح واسعة في الداخل على مستوى الحكم أو السلطة، وتبين مشاريع الأوروبيين للاستيلاء على الإسلام ودياره ومجتمعاته، لاستعباد شعوبه وامتصاص خيراته ومنع تقدمه وتطوره. هذه الحملات التعبوية سنجد انعكاساتها في نفوس العراقيين وغيرهم ساعة يدق نفير الجهاد وتحين ساعة العمل النضالي ضد المستعمر البريطاني وفي مقاومته[1].

وعلى كل حال فإنْ الوعي السياسي في النجف، عندما اشتد على عهد الخراساني كان وعياً إسلامياً، يعمل في ضوئه العربي والفارسي والتركي تحت لواء واحد هو لواء الإسلام، بتعاليم الإسلام وشورى الإسلام.

وبناءً على الدستور فقد أباح الشاه انتخاب ممثلين عن الشعب الإيراني وطلب من الشعب انتخاب ممثليه. ولكن الذي حدث هو أنّ الدستور وُضع في أدراج الإهمال والمجلس بات اسماً لغير مسمى، لذلك فقدثار الإيرانيون واستنجدوا بعلماء النجف وعلى رأسهم الملّا كاظم الخراساني (أبو الأحرار)(*).

= في طهران أصبحت طهران وغيرها صدى للنجف التي هزت عرش الشاه وأودت به وأصبح الخراساني محوراً يدور الجميع حوله وكان طبيعياً أنْ يتحالف الحكام العثمانيون مع الحكام الإيرانيين ضد هذه الحركة.. وطار صيت النجف في أقطار العالم وتحدثت عنها الصحف العالمية في الشرق والغرب وحسب لها الإنكليز والروس ألف حساب وحساب.

(1) محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١١٣.

(*) هو الشيخ كاظم الخراساني المولود في طوس سنة ١٨٣٩هـ، قدم إلى النجف طالب علم ديني وهو في ربيع عمره، وقد تتلمذ على يدي المجتهد حسن=

استفتى علماء إيران الخراساني واستفسروا عن حدود تكليفهم الشرعي بهذا الشأن. فرد المرجع الأعلى الخراساني بكتاب، من فقراته: «إنّ قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدسة ومحترمة وإطاعتها فرض على جميع من في إيران، وعليهم أنْ يقبلوا بها وينفذوها وعليه نكرر قولنا: إنّ الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي المذكور يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف، فواجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أية حركة ضد المجلس»[1].

ولقد وقف المجتهدون في النجف وإيران مع هذه الفتوى، ومن المجتهدين في النجف نذكر: الشيخ محمد تقي الشيرازي (الذي أصبح مرجعاً أعلى بعد اليزدي، وقاد الحرب ضد الإنكليز سنة ١٩٢٠م) والشيخ عبد الله المازندراني، وميرزا حسين الشيخ خليل، وشيخ الشريعة والسيد مصطفى الكاشاني والسيد علي الداماد والشيخ حسين النّائيني وغيرهم..

هؤلاء العلماء كانوا يشكلون مجلس المرجعية بقيادة الخراساني الذي كان قد تشاور معهم ويتشاور معهم حول القضايا المصيرية، ومنها تلك التي أثيرت في إيران، وبدعوة عاجلة إلتأم مجلس المرجعية وعلى رأسه المرجع الأعلى الذي استمع إلى طروحاتهم وأفكارهم التي استثارت النص الإسلامي واستلهمت مداليله فخرجت لتضع البلسم على وجع القضية.

= الشيرازي الذي تسلم المرجعية الدينية في غضون الربع الأخير من القرن ١٩ وكانت له مواقف سياسية واجتماعية شكلت أمثولات رائعة، وقد نوهنا بها سابقاً، جاء الخراساني، نسخة مطابقة لشخصية شيخه وأستاذه. وقد توفي الخراساني الملقب بأبي الأحرار سنة ١٩١١م.

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٦٩.

وبعد المداولة مع مجلس مرجعيته الذي يتشكل من كبار المجتهدين الإعلام على ضوء النص، أصدر المرجع الأعلى حكمه الشرعي أو الفتوى التي من جملة ما ورد فيها: «أما بعد، فبالتأكيدات الإلـهية والمراحم السماوية وتحت توجيهات الهادي العالي الشأن حضرة صاحب الزمان (روحنا فداه: إنّ قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدسة ومحترمة وهي فرض على جميع المسلمين أنْ يقبلوا هذه القوانين وينفذوها. وعليه نكرر قولنا: إنّ الإقدام على مقاومة المجلس العالي بمنزلة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف، فواجب المسلمين أن يقفوا دون أي حركة ضد المجلس»[1].

ولقد شكا أيضاً أهالي تبريز ببرقية إلى الخراساني والمجتهدين حوله كما طلبوا في رسالة لاحقة، من المرجع الأعلى تعيين ما يتوجب عليهم حيال تعطيل دور مجلس الشعب، وكان الجواب من الخراساني: «وصلتنا برقيتكم التي تشكون فيها من الخونة أعداء الحرية، وقد أسفنا كثيراً لهذا الخبر، وأننا على يقين أنْ هؤلاء الأشخاص غير مأذونين من قبل الشاه في أعمالهم هذه، لأنّ الأمة اليوم متحدة الكلمة على وجوب افتتاح المجلس، لأنّ هذا المجلس يساعد على سحق الاستبداد وإزالة العادات الرذيلة ونشر القانون في البلاد. وهكذا فإنْ المجلس يسند المذهب الجعفري الشريف ويحافظ على أخيار الأئمة. والخلاصة: المسلمون ملزمون أن يتبعوا الأصول الجديدة في الحكم، وعلى الشاه أنْ يبادر لإتمام هذا الأمر بطرد الخائنين وأعداء المجلس المحترم لأنّ ذلك من وظائفه»[2]. شاه إيران يصر على تجميد دور مجلس النواب

(١) محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، بغداد، ١٩٦٠م، ص ٢٤.
(٢) الأسدي، مرجع سابق، ص ٧٠.

الإيراني محرضاً ومعضوداً من قبل الاستعمار البريطاني. وقد أصدر بياناً إلى الشعب في شهر تشرين الأول ١٩٠٨م ومن جملة ما ورد في بيانه:

«إنّي وإنْ كنت قد وعدت بأنْ يفتح مجلسكم في ١٤ تشرين الثاني ١٩٠٨م، إلا أنّ الأكثرية من أعضاء المجلس يلحون على صرف النظر عن افتتاحه. لذلك صممت على تحقيق رغبة الناس، لأنّ افتتاح المجلس وتحقير الإسلام شيء واحد»[1].

ولقد كان لآية الله الملّا الخراساني كتاب، وجهه إلى الشاه بعد إصداره بيانه، يضع فيه النقاط على الحروف. ويتوعده وينذره بسوء المصير إذا ما أصر على عناده والتزم بموقفه الضال. هذا، بالإضافة إلى تحديد موقعه وموضعه من الدين والدنيا. ومن بعض فقرات الكتاب الطويل ندرج ما يلي:

«يا منكر الدين ويا أيها الضال، والذي لا نستطيع أنْ نخاطبك بلقب «شاه». كان المرحوم أبوك قد أعطى الدستور[*] ليرفع الظلم والتصرفات غير القانونية عن الشعب الذي كان في ظلام دامس، قرون عديدة... وكنا ننتظر من ثمرة الدستور أنْ تثمر السعادة للشعب المظلوم وأنْ يحفظ هذا الدستور بعد جلوسك على العرش. وعلى هذا الأساس اعترفنا لك بولاية العهد الدستورية، ولكنك... وضعت تحت أقدامك

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٧٠.

(*) الشاه الذي وجهت إليه رسالة المرجع هو محمد علي شاه بن الشاه مظفر الدين شاه. وكان هذا الأخير (أي الأب) قد وافق على إلغاء سلطة الفرد المطلقة واستبدالها بسلطة دستورية يكون للشعب فيها ممثلون يعبّرون عن آرائه ورغباته وطموحاته. ولقد أقر الشاه مظفر الدستور في ٥ آب ١٩٠٦م وبعدما تم انتخاب مجلس الشعب أو الأمة افتتح الشاه الأب المجلس لأول مرة في السابع من تشرين الثاني سنة ١٩٠٧م ولكن هذا لم يحصل إلا بعدما ثار الشعب على الحكم الفردي الاستبدادي سنة ١٩٠٦م.

جميع الوعود والإيمان وعملت بجميع الحيل ضد المشروطة. وقد تجلى لنا خطأنا فيك حيث سعيت أنْ تجعلنا آلة بيدك ضد المجلس.. وأرسلت إلينا أحد رجالك المقربين لشراء ذممنا بالذهب، ولست عالماً بأنّ سعادة الشعب أثمن كثيراً من ذهبك.. إننا نظن أنّ البيان إنْ كان من أحد المجتهدين المعادين للإسلام، فقد باع دينه وإيمانه ووجدانه بالمال، فهو من أتباع الشيطان وإنْ تذرع بالدين والشريعة[*]. ونحن بأمر الله وإرادة الشعب، وباسم الشيعة المدافعين عن كرامتهم نقول له إنَّ ذكرك للدين والشريعة كذب وهراء. أردت بها أغفال البسطاء المتمسكين بالدين لتمنع الدستور وتجعل الناس في ذل وفقر. وعلى هذا فأنت عدو للدين المقدس وخائن للوطن وتشبه السارق الذي يسرق الناس باسم الدين والشريعة... فسوف يرميك الشعب بالخيانة وبعمل المنكر ويلعنك إلى الأبد... إنّك أنت ومعك المجتهدون المرتزقة عندما تدّعون مخالفة المشروطية (الديمقراطية) للشرع الحنيف إنما تتجاهلون الحقيقة الدينية الأساس التي تقضي بأنْ تكون العدالة واجبة حتى في الأمور الجزئية. ونحن نقول ليس في المشروطة أية نقطة تخالف الدين الإسلامي، بل إنّها تتفق مع أحكام الدين، ونحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير، نعلم أنّها تدار وفق قوانين عادلة. فاترك سند الشيطان، وانشر بياناً آخر فيه الحرية للناس، وإذا حصل تأخر منك عما نطلب فإننا سوف نحضر جمعاً إلى إيران ونعلن الجهاد ضدك، فلنا في إيران أتباع كثيرون والمسلمون كثيرون أيضاً إننا أقسمنا على ذلك»[1].

(*) ويقصد أحد المجتهدين المعادين للإسلام المجتهد الشيخ فضل الله النوري الذي شنقه الثوار سنة ١٩٠٩م عقب قيام الثورة الدستورية الثانية على عهد الشاه محمد علي.

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٧.

هذه الرسالة وما سبقها أو تلاها من فتاوى نفخت الرياح في نار الثورة التي شبّت لتحرق الشاه وجملة من فقهاء السلاطين المنافقين.

فبعدما كانت قضية الثورة الدستورية شأناً إيرانياً داخلياً، امتدت لتصبح شأناً إسلامياً غير محدود بالجغرافيا وليمسي القرار قراراً مرجعياً، وذلك لأنّ الثورة على الاستبداد مطلب شرعي. وكون النجف تتركز فيها المرجعية الدينية العليا، لذلك فقد أمست مصدر القرار وصانعته وموجهة الأحداث وبوصلتها، ليس في النجف والعراق وحسب، بل في إيران وفي الأمبراطورية العثمانية. وسوف نلاحظ بأنّ كل ما يحصل في إيران أو في الأمبراطورية العثمانية ينعكس على النجف والمدن الشيعية العراقية المقدسة والعكس صحيح.

وتجدر الإشارة إلى أنّغ وجود مراقد الأئمة أو العتبات المقدسة في النجف وكربلاء وبغداد شد الكثيرين من علماء الشيعة الإيرانيين إلى السكنى، ومجاورة العتبات في هذه المدن وغيرها وعلى مستوى المؤمنين من العامة. لذلك، فقد كان هذا سبباً مهماً في الانعكاس السريع للأحداث بين هذه المدن وإيران.

«ففي كربلاء مثلاً قام فريق كبير من أصل إيراني تأييداً للحركة الدستورية أو «المشروطة» في إيران، بمظاهرات وإضرابات وحملات تأييد واسعة» مما أثار غضب السلطة العثمانية التي أقدمت على التعامل مع هذه المستجدات بلغة الحديد والنار، مما أحدث مذبحة أو مجزرة رهيبة، اضطر بعدها الكثيرون من الإيرانيين إلى اللجوء والاحتماء بالسفارات الأجنبية خشية الفتك العثماني.

أثارت المجزرة استنكاراً وغضباً بالغين على مستوى المرجعية والعلماء والعامة ولكن هذا الاحتقان الذي كاد يؤدي إلى الانفجار

العام، خفّ غليانه كثيراً وهمدت سَوْرتُهُ عندما رأت المرجعية تدخل السفارات الأجنبية وألاعيبها في بث الفتنة وذرّ الشقاق وتشجيعها الناس على اللجوء إليها، فأسرعت (المرجعية) وأصدرت فتوى تحرّم وتحظر الإصغاء والأخذ بما تنسجه هذه السفارات من شباك ضد الدولة والشعب، باقتناصها فرص الأحداث المستجدة واستغلالها لمصالح دولها في ضرب المجتمعات الإسلامية وتمزيقها أو القضاء عليها. وكانت الاستجابة للفتوى سريعة أيضاً «وأظهرت تأثيرها على تقليص نفوذ السفارات الأجنبية»[1].

ـ مشروطة ومستبدّة:

الظاهرة الدستورية التي لاحت في الأفق الإيراني ثم أخذت دائرتها تتسع رويداً رويداً حتى تموضعت في تيار فكري وسياسي واجتماعي طال كافة شرائح المجتمع الإيراني، ثم اخترق الحدود الجغرافية مستقوياً بالدعم المرجعي النجفي ـ العلمائي. المرجعية الدينية الإمامية في النجف أمسكت الطرف القوي لحبل التيار الدستوري المتطاول إليها، بقبضة الحكم الشرعي وانعقد الطرف الآخر في قبضة العلماء الإيرانيين ومعهم السواد الأعظم من الشعب وقد استفتوا مرجعيتهم في النجف فرفدتهم، كما رأينا سابقاً، بما جعل الحبل الممدود بين المقلد والمقلَّد، مشدوداً على قوة ومضاء ثم يلتف دون مهادنة، ما سنحت الفرصة، على عنق الشاه وأعناق أركان حكمه وكذلك على أعناق العلماء المرائين دون هوادة ولا إهمال أو إمهال، فاستوى بعد ذلك التيار الدستوري ومقتضياته متحركاً ضمن دائرة وموقع الفعل الشرعي مستمداً منه حرارة اندفاعه

(١) محمد علي كمال الدين، ثورة العشرين في ذكراها الخمسين، بغداد ١٩٧٥م، (دون دار نشر) مقدمة علي الخاقاني لهذا المؤلِّف، ص ٤.

وشروط مساره، حسب طبيعة الظروف المتجددة، وبقيت كلمة الشعب هي العليا. ولكن هذا التيار، تيار الدستوريين أو «المشروطة» اصطدم بتيار آخر اعترض مجراه ثم ناقضه وناهضه لاعتباره خروجاً على الشرع ولا يتصالح معه أو يدانيه لا من قريب ولا من بعيد.

هذا الموقف المناهض تجسّد في تيارٍ أحدث مجريات جديدة اتسمت بالعنف، وقد أطلق عليه اسم «المستبدة». أما التيار الأول فقد وسم «بالمشروطة» أو الدستوريين كونهم يناهضون حكم الفرد القائم على الاستبداد بإرادة الشعب وحقوقه وحريته وتقنينه لصالحه ومآربه الاستغلالية.

وكما يلاحظ، فأنصار التيارين يقفون على أرضية المذهب الإمامي الإثني عشري، ولكن كما يبدو فقد كان هناك رؤيتان أو قراءتان للنص أو تفسيران مختلفان نجم عنهما اجتهادان متناقضان، ولنقل، متنافران وغير متسالمين ولا متلاقيين على قاسم مشترك، فحصل الخلاف الذي أدى أحياناً إلى النزاع الدامي بين الطرفين.

«فالمشروطة» حمل لواءها المرجع الأعلى كاظم الخراساني، الملقب «بأبي الأحرار» وغالبية العلماء والمثقفين والوجهاء، بينما حمل راية «المستبدة» قلة من المجتهدين وقسم كبير من عامة الشعب في النجف وعلى رأسهم المجتهد السيد كاظم اليزدي، وقد تعاطف العامة معه كونه سليل أئمة أهل البيت.

هذان التياران المتنازعان نالا قسطاً وافراً من الجدل والاحتدام في النقاش، وشكّلا دائرة واسعة من مدّ الخلاف وجزره لم تنحصر في النجف وحسب، بل اتسعت لتطال المدن الأخرى الشيعية في الجنوب العراقي، وأصبحت مسألة «المستبدة» و«المشروطة» شغل الناس الشاغل

في الشارع والمنزل والمسجد والمدرسة، يتناولونها بدرس أسبابها وربطها بما يجري من أحداث في الخارج ومن تطور وتقدم، وفي الداخل وما تجره من إيجابيات أو سلبيات على المجتمع.

ولقد أدت المناظرات والمناقشات والطروحات السياسية والاجتماعية والفكرية وتفاعلاتها بين كافة طبقات المجتمع العراقي وألوانه وشرائحه، إلى تفتح الأبصار والبصائر «وولدت وعياً عاماً في العراق»[1].

والدور المهم في بث الوعي وتعميمه كان للمجتهدين الكبار عبر مناقشتهم العلنية لمسألة «المشروطة» وتعليل أسبابها وكشف أبعادها ومراميها السياسية والفكرية والاجتماعية والفلسفية أيضاً، مراعين في ذلك الكتاب والسُنَّة وأصول الفقه»[2].

ولقد تناول أحد المجتهدين الكبار في النجف الشيخ محمد حسين النائيني، وهو من المؤيدين للحركة الدستورية «المشروطة»، هذا الموضوع بدراسة شاملة، باللغة الفارسية، عرف باسم «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»[*].

وقد عُد هذا الكتاب، لما اشتمل عليه من الحكمة وفصل الخطاب، بالإضافة إلى مؤلفين آخرين، سبباً لتأليب وإثارة الشعب الإيراني على حكامه، والإجهاز عليهم وعلى من ساندهم دينياً من المجتهدين الإيرانيين.

---

(١) وميض نظمي، شيعة العراق والقومية العربية، مجلة المستقبل العربي عدد ٤٢، ٤٣، ٤٤ (مجموعة) بيروت ١٩٨٢م، ص ٧٨.

(٢) محمد علي كمال الدين، مرجع سابق، ص ٢٣.

(*) سنتصدى بإيجاز لبعض طروحات هذا الكتاب في صفحات لاحقة.

وعلى كل حال فقد بَعُدت الشقة بين أنصار الطرفين، المشروطة والمستبدة حتى شهدت ساحات الحوار في كثير من الأحيان حلول لغة الحديد والنار مكان لغة الفكر والمنطق العلمي مما سبب الكثير من الأذى والضرر لأنصار المشروطة، كون أنصار المستبدة جلّهم من العوام مع قلة من المجتهدين.

لقد وصف المجتهد الكبير، هبة الدين الشهرستاني (من المشروطة) حالة الوضع المقيم بقوله: «إنه عام ١٩٠٧م، أصبح النزاع على أشده بين المجتهد، الملّا كاظم الخراساني الذي كان يتزعم المشروطة وبين المجتهد السيد كاظم اليزدي الذي تزعم المستبدة، وقويت الخصومة بينهما حتى بلغت منتهى الوحشية من حيث إيذاء العوام لإخواننا و«هيئتنا» وبتسمم فكرة العوام في أنّنا نريد الحرية التي هي ضد الدين»[١].

ويعني المؤلف بـ«هيئتنا»: «هيئة العلماء» الذين تشكّل منهم تيار المشروطة. عدد أعضاء هذه الجماعة كان ثلاثة وثلاثين عضواً وكانوا يجتمعون في سراديب تحت الأرض[*] «لدراسة ما يرونه مناسباً من خطط ومشاريع تسرع إسقاط الحكم الفردي الاستبدادي، ولكن بعيداً عن رقابة أنصار المستبدة تحاشياً لأذاهم».

ثانياً: النجف وحركة الدستور في تركيا: (الأستانة)

اختلفت الآراء حول بداية تأسيس جمعية «تركيا الفتاة» وحول

---

(١) علي الخاقاني، مرجع سابق، ص ٦٩.

(*) سراديب عميقة حفرت تحت أو أمام كل منزل وكانت تؤلف مدينة النجف الثابتة تحت الأرض حيث كان النجفيون يلجأون إليها هرباً من هجير الصيف الصحراوي اللافح وقد احتموا فيها أيضاً وتحصنوا بها اتقاء قصف قنابل الطائرات الإنكليزية سنة ١٩١٤ و١٩٢٠م.

المؤسس أو المؤسسين ولكن المؤرخين اتفقوا على أنها تأسست في أوروبا من أولئك الساخطين على الحكم والمطالبين بالإصلاح. . وقد كان يمول هذه المؤسسة جهات مشبوهة ماسونية ويهودية واستعمارية أوروبية وبعض الطامحين المغامرين من الأسر الحاكمة في مصر وتركيا، فهناك من يقول بأن مؤسسها هو مدحت باشا. . والبعض الآخر يقول: مصطفى فاضل عام ١٨٦٥مـ ١٢٨٢هـ حين وجّه خطابه المشهور إلى السلطان عبد العزيز. . حيث دعاه فيه إلى تجديد شباب الدولة بدستور تتساوى فيه جميع طوائف الدولة في الحقوق والواجبات»[(١)].

هذه الجمعية بدأت قوتها تزداد شيئاً فشيئاً بفعل الدعم الخارجي المتنوع الميادين والمستويات «وقد قوي شأن الجمعية قوة بالغة إلى درجة أن الامبراطور الفرنسي نابليون الثالث قد توسط بين أعضائها وبين السلطان عبد العزيز آخذاً موثقاً من السلطان أن يعمل على تنفيذ ما يرومونه من الإصلاح بعد عودتهم إلى الأستانة»[(٢)(*)].

ولقد أقر الدستور وأعلن سنة ١٨٧٦م ـ ١٢٩٣هـ، وعلى هذا الأساس فقد عاد المبعدون أو المنفيون إلى الأستانة ليعملوا في وضح النهار وفي عقر دار الدولة رافعين شعارات: «الحرية» «التآخي» و«المساواة» التي رفعتها من قبل الثورة الفرنسية. ولقد طور رجال «تركيا الفتاة» اسم جمعيتهم ليصبح أكثر بريقاً وجاذبية وهو «الاتحاد والترقي». أثار السلطان عبد الحميد الثاني. . . الذي خلف السلطان عبد العزيز انتقادات ونقمة الاتحاديين، بتخلّيه عن الدستور سنة ١٨٧٨م. «وكان

---

(١) عبد الكريم مشهداني، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٧.

(*) لقد كان معظم أعضاء الجمعية في أوروبا وخاصة في فرنسا نظراً لسخط الدولة عليهم وسخطهم عليها.

الانتقاد الرئيسي الموجه لهذا النظام (أي حكمه الفردي) هو أنّه أتاح الفرصة للمساهمة في الحياة السياسية ـ حتى إسمياً ـ لعدد محدود جداً من الناس»[1].

ولقد ظل الاتحاديون يمارسون الضغوط على السلطان عبد الحميد للعمل بالدستور الذي يشيع الديمقراطية وينهي التفرد بالحكم حتى سنة ١٩٠٨م.

استنجد هؤلاء بالمرجعية الدينية في النجف حيال تسويف السلطان ومماطلته بإصدار الدستور والعمل به، فانبرت النجف، ومن منطلق مبدئي، تهدد السلطان وتوعده حاثة الناس على الوقوف بجانب الدستوريين باعتبارهم أحراراً ومخلصين. فقامت المظاهرات في النجف وتبعتها مظاهرات في مدن الفرات الأوسط والأسفل الشيعية وقبائلها. كما أبرق المرجع الأعلى الخراساني إلى السلطان عبد الحميد ينذره بعدم التخلف عن إصدار الدستور لكي لا ينزل عليه غضب الله والشعب.

وفي سنة ١٩٠٨م/ ١٣٢٦هـ أرغم السلطان على إقرار الدستور بواسطة العسكر. ولقد وصف أحد كبار المجتهدين في النجف، وهو من المشروطة ومن المراقبين والمعايشين للأحداث الجارية يومذاك بقوله: «وفي عام ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م قامت قيامة الأحرار على السلطان عبد الحميد «فانتعشت فكرة الأحرار في النجف وصاروا يتنفسون الصعداء بعد الابتلاء الذي غمرهم من عوام النجف وجماعة اليزدي. كما أحس فريق اليزدي بانقلاب الجو ضدهم وتطور الوضع في تركيا. فانعكس الصدى على النجف، وزار النجف ثريا بك. واجتمع في مدرسة الميرزا حسين ميرزا خليل بحضور أعلام النجف وزعماء الدين

(١) وميض نظمي، مرجع سابق، ص ٨٦.

وتضاءل شخص اليزدي وحاشيته وتقارب أحرار الأتراك وأحرار النجف لتجاوب الفكرة. . وكان لأحرار الأتراك أنْ أعلنوا الدستور العثماني وقيدوا السلطان عبد الحميد بالعهود والخضوع للدستور. . أصبحت النجف في ذلك العهد مركزاً سياسياً مهماً وشبحاً بين عواصم الأمم الإسلامية ممادعا أنْ يستنجد بها أحرار تركيا عندما أحسوا بأن السلطان عبد الحميد سيفتك بهم ويغتالهم فطلبوا من أحرار النجف وزعيمهم الخراساني أنْ يُبرقوا إلى عبد الحميد ينصحونه فيها ويؤنبونه. . . فقد بادر أبو الأحرار الخراساني ببرقية مطولة ملأت صحيفة كاملة، وفيها إنذارات وتهديدات ونصائح للرضوخ إلى فكرة الأحرار. .»[١].

تمتنت العلاقة بين النجف والاتحاديين وتعمقت الثقة بينهما مما دفع هؤلاء الأخيرين إلى إنشاء مركز لهم في النجف يضم تشكيلاً خليطاً من نجفيين وأتراك وقد «جرى افتتاح مكتبه، (أي الاتحاد والترقي) باحتفال عظيم. . وقد ازداد هذا التعاون، بتشكيل جبهة تضم «الهيئة العلمية» وفرع الاتحاد والترقي في النجف»[٢].

وبهذا الصدد يذكر المجتهد الشهرستاني فيقول: «وعندما اجتمعوا (أعضاء الهيئة) في مقر اللجنة لأول مرة كان الحاضرون من النجفيين الشيخ علي مانع والسيد مسلم زوين والشيخ محمد رضا. الشبيبي. . وغيرهم. . فقرروا دعوة الجمهور لاحتفال عظيم عقد في مدرسة الشيخ ميرزا حسين ميرزا خليل فصعد ثريا بك المنبر وخطب بالحاضرين فتحدث عن مضار الدستور ومضار الحكم الاستبدادي»[٣].

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦١، ٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٢.

ولكن النجف وسائر المدن الشيعية وكذلك جميع العراقيين تقريباً لم يكونوا ليدركوا ما يخبئه لهم هؤلاء الاتحاديون الذين أطاحوا بالسلطان عبد الحميد سنة ١٩٠٩م. وبعدها بدأوا يسفرون عن وجوههم وحقيقة أمرهم ومقاصدهم، ثم قلبوا ظهر المِجَنِّ لمن آزروهم وعاضدوهم في مهمتهم الصعبة.

وبقراءة نقدية لهذه الوقائع والمواقف، لا يمكننا أن نبريء النجف من القصور السياسي في بعضها. فالانقلابيون (الاتحاديون) كانوا نتاجاً برانياً، وكما أشرنا سابقاً، وقد اصطُنعوا على أعين، وحسب أهداف صهيونية وبريطانية وفرنسية ليقضوا على الحركات الإسلامية والقومية. وما السياسة الطورانية أو سياسة التتريك التي اتبعها الاتحاديون فيما بعد سوى المثل أو الشاهد الحي على ذلك. هذه السياسة كانت تضرب في البعيد البعيد ويمنطق؛ «الغاية تبرر الوسيلة». وبأساليب لا تدعو إلى الشك وحسب، بل وتلح على الشك والريب وسوء الثقة أيضاً. لقد أصرّ الاتحاديون على «منح امتياز الملاحة النهرية في دجلة والفرات لشركة لينش الإنكليزية، مما يسبب الضرر لاقتصاد البلاد ويزيد من نفوذ الإنكليز في العراق»[1].

لقد حصل ذلك رغم استنكار واحتجاج العرب والمسلمين العراقيين ورغم المشاكل التي أثارتها هذه المسألة وما نتج عنها من غضب عام. هذا وفي الوقت الذي كانت أقدام البريطانيين تترسخ ونفوذهم يتغلغل ليمسك بمفاصل البلاد وآليات تحركها، يعلنون الحرب ضدها وضد حلفائها، حرب في الخارج، تبيض وتفرّخ في داخلهم.

---

(١) حكمت ياسين، السياسية الفرنسية تجاه الثورة العربية، الدار التونسية للنشر، تونس ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٥١.

وهنا يمكننا أنْ نحكم بأنّ الإنسان المسؤول، ولا سيما إذا كان على مستوى المسؤولية الأولى في البلاد، وهي القيادة، لا يبلغ به قصر النظر حداً لا يستطيع معه تحديد موضع الوجع في جسمه أو موطن الداء. وهذا ما يدفعنا إلى أنْ نرسم علامات استفهام كبيرة ويدعونا إلى الكشف عن الأسباب والأهداف بعد معرفتنا الوسائل. الاتحاديون تخلوا فور إمساكهم بزمام السلطة، عن شعاراتهم التي أطلقوها: الإخاء، الحرية والمساواة. ولكن، استمروا صورياً على بساط الإسلام وفي دائرته حفاظاً على التماسك العام مع إعطاء الأقليات الأتنية غير المسلمة الحق بممارسة شعائرهم وطقوسهم دونما تمنن، ومساواتهم مع مواطنيهم بالحقوق والواجبات المدنية وبكل تكافل وتضامن.

لقد بدأ الاتحاديون ينفذون خططهم المدروسة غير المعلنة أو المبيتة ويخرجونها بعد أنْ استتب لهم الأمر الحرون وأمسكوا بأسباب القوة المادية الداخلية. لقد ساروا بعدها «على سياسة تتريك الولايات العربية والشعور بالتفوق الجنسي، ولا سيما عند ظهور الحركة الطورانية التي ما فتىء زعماؤها ينادون بضرورة تطهير اللسان التركي من الألفاظ العربية والتنكر للإسلام ورفع أسماء الخلفاء الراشدين من الجوامع واستبدالها بأسماء: جنكيز خان وهولاكو.»[١].

ثم نراهم بعد ذلك ينكلون بالأحرار الذين رفضوا الرضوخ للأمر المستهجن الذي يريد أنْ يفرض ذاتاً وهوية لا تاريخ لهما بدون الإسلام والعرب. ولكن الأدهى من ذلك أن الاتحاديين، وكما أسلفنا، زجّوا الدولة بكاملها في أتون الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م. وهنا يطرح السؤال نفسه ويطرحه أيضاً حتى البسطاء والسذج من الناس: كيف يمكن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥١.

لدولة عشش الاستعمار في أكثر خلاياها القوية وتحكّم بعمودها الفقري وهو الاقتصاد وافتقرت إلى السلاح المادي، وبالجملة، كيف يمكن لدولة أنْ تقاتل الاستعمار وهي على حفافي الغروب أو في دور الاحتضار، تنتظر كلمة الاستعمار فيها؟(*)

وهنا ترتسم علامات الاستفهام الكبيرة. وليس من شك بأنّ السلاطين الذين تلوا العشرة الأول كانت أخطاؤهم جسيمة ومميتة، وحتى عبد الحميد الذي كان قد أحسّ بالخطر الماحق، فإنّ أخطاءه كانت تنم عن سياسة جاهلة وغبية. فقد بدأ وهو يدعو إلى الجامعة الإسلامية كشفاء من التمزق والاغتراب التي قال بها المصلحون ورواد النهوض الإسلامي: كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، كان وهو يدعو إلى ذلك مستبداً منفرداً برأيه، وقد عزل أكثر الواعين المؤمنين والمخلصين عن المشورة وصنع القرار، وفي هذه الحال كان كمن يحفر قبره بيده حتى أُنزل فيه وأنزل معه الأمبراطورية بأكملها.

العرب كانوا يشكّلون أكثرية السكان من حيث الثقافة الواحدة والجنس، إلا أنّه لم يؤبه لقوتهم وعددهم ولما في أرضهم من الكنوز والخيرات، ولكنهم رسفوا في القيد، وعوملوا معاملة العبيد. ولم يستيقظ العثمانيون على ذلك إلا أيام عبد الحميد، ولكن بعد ما بلغ السيل الزُبى واستفردوا استفْراد الضحية، وشُلَّت القدرات ونفدت الوسائل والحيل بينما الخطر في الداخل رابض على الأعناق ومن الخارج يكبل كل الأطراف.

كان على النجف التي مثلت الوعي الإسلامي الحقيقي بكل مضامينه، واضطلعت بمسؤولية الحركة الإسلامية الشاملة أنْ تبحث

(*) انظر: عبد التلّ، الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت ١٩٧١م، ص ٣٣ و٨٩.

بأسلوب أو بآخر عن هوية الاتحاديين وأنْ لا تغترّ بما أطلقوه من شعارات موّارة بالفتون والخداع تحت ستار الإسلام وأنْ تحاول الكشف، قبل مساندتهم، عن مراميهم مهما بعدت وسحقت أغوارها وأنْ تستشرف المصير والمستقبل نظراً للمعطيات التي كانت تبرز في هذا القطر أو ذاك والعوامل والأسباب الاستعمارية التي كانت تدفعها مع ما تخللها من أساليب القمع والقتل والاستغلال في السر والعلن.

ولكن النجف، من حيث المواقف المبدئية، عملت بإسلامها في المطلق، وساندت الحركات التحررية وفي كل مكان طالته يدها. فمن الإيجابيات الأولى أنّها استطاعت أنْ تلغي بينها وبين سائر الطوائف الإسلامية ما كان من حدود وسدود نفسية واجتماعية وقومية أيضاً، كونها كانت وما زالت تعتبر الإسلام هو الإسلام في كل مكان وفي كل مصر وقطر. وتعتبر أنّ كل مكان يقطنه المسلمون بأغلبية هو من حقهم وعلى المسلمين الآخرين الدفاع عنه وعن أهله حال تعرضهم لخطر خارجي. وقد تجلّى ذلك في مواقفها التي ذكرنا والتي سنتصدّى لها ولا سيما في العراق، على وجه الخصوص.

وفي هذا الصدد يذكر أحد المؤرخين للعراق: «أنّ جميع هذه العوامل قرّبت ما بين أبناء الطائفتين وسمحت بقيام تضامن جديد. وقد وجدت العناصر التقدمية في الطائفتين، في قضية (المشروطية) وفي إصلاح شؤون الإسلام رؤية مشتركة. وأنَّ خيبة أمل السُنَّة في الاتحاديين فيما بعد، والجفاء بين الشيعة والشاه، عملا على محو الاقتران السابق بإيران وتركيا. كما أنَّ السخط على النفوذ الغربي عزز الوحدة الناشئة ولعب دوراً في تحديد مستقبل العلائق مع بريطانيا»[١].

---

(١) وميض نظمي، مرجع سابق، ص ٢٣.

والذي رسّخ من مكانة النجف في قلوب المسلمين جميعاً، هو استعدادها لقيادة المجاهدين إلى كل قطر إسلامي وعربي يتعرض لعدوان خارجي دون تمييز مذهبي أو طائفي.

فالمرجع الأعلى في النجف الخراساني دعا المسلمين إلى الجهاد المقدس، وأعدّ جيشاً من المجاهدين للسفر إلى إيران لمقاتلة الجيش الروسي سنة ١٩١١. وكان هذا الجيش قد اعتدى على الحدود الشرقية الإيرانية محاولاً احتلالها. وكان جيش المجاهدين قد تجمع خارج سور النجف يتأهب للسفر بقيادة المرجع المذكور، ولكن هذا الأخير وافاه الأجل في الليلة نفسها مخلفاً وراءه حزناً إسلامياً عاماً لقد «توفي الشيخ كاظم الخراساني فجر الثلاثاء فجأة سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م. في مشهد أمير المؤمنين (ع)، ودفن فيه. وكان ذلك في وقت احتلال الروس بلاد إيران، فتهيأ مع جماعة العلماء للخروج وإعلان الجهاد ففاجأه الحمام»[١].

وفي الليلة نفسها كان الجيش الإيطالي قد بدأ باحتلال ليبيا، فإذا بالمرجع الأعلى الجديد السيد كاظم اليزدي يدّق النفير العام، ويستنهض القدرات والإمكانيات البشرية وغيرها لصدّ الغازي المعتدي في ظل سلطة لم تحرك ساكناً إذا ما قيس بما يجب أنْ يكون حيال دولة أخرى تعتدي على أملاكها وتستولي عليها. يقول هذا المرجع: «اليوم هجمت الدول الأوروبية على الممالك الإسلامية من كل جهة. فمن جهة هجمت إيطاليا على طرابلس الغرب، ومن جهة أخرى روسيا بتوسط عساكرها أشغلت شمال إيران، وإنجلترا أتت بجنودها إلى جنوب إيران، وهذا يوجب اضملال الإسلام. فلهذا يجب على عموم المسلمين من العرب

---

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١١٤.

والعجم أنْ يهيئوا أنفسهم لدفع الكفر عن المملكتين الإسلاميين، وأنْ لا يقصروا ولا يبخلوا في بذل أنفسهم وأموالهم في جلب الأسباب التي يكون إخراج عساكر إيطاليا عن طرابلس الغرب وإخراج عساكر روسيا والإنكليز من شمال وجنوب إيران التي هي من أهم الفرائض الإسلامية، حتى تبقى المملكتان العثمانية والإيرانية مصونتين بعون الله من هجوم الصليبيين»[1].

بينما كان السلطان العثماني محمد رشاد (الخامس) يستنجد بملوك إنكلترا وألمانيا وروسيا والنمسا ورئيس الجمهورية الفرنسية، يسألهم.. باسم الإنسانية التوسط، عند إيطاليا لحقن الدماء... وحملها على التوسط لدى الحكومة الإيطالية لتوافق على قبول حل شريف يصون كرامة تركيا ويضمن لإيطاليا الحصول على مركز ممتاز في تلك الولاية»[2].

هذا وبينما الفظائع ترتكب بحق الأبرياء الليبيين، كانت النجف تهيج وتموج، ترسل البرقيات، برقيات الاحتجاج والاستنكار وتستنفر المسلمين في العراق وخارجه للجهاد ضد الإيطاليين.

من هنا نرى أنَّ المرجعية في النجف لم تقف.. عند حدود الكيانات السياسية الشيعية وإنّما تعدّتها لتتصدى لمختلف قضايا المسلمين في شتى أنحاء العالم الإسلامي. ومن هذا المنطلق حددت المرجعية موقفها من الغزو الإيطالي لليبيا. ففي سنة ١٣٢٩هـ. زحفت الجيوش

---

(١) زهير سليمان، ثورة الدين في العراق، مجلة التوحيد، عدد ٢٠ ك٢، آذار ١٩٨٦م. جمادي الأولى ـ الثانية ١٤٠٦هـ إيران ـ طهران، ص ٤٨.

(٢) مجلة الحرب العظمى، عدد ٢٣، ١٩١٨ ـ ١٩٣٨م (صاحبها عمر أبو النصر)، ص ٧ (دون مكان).

الإيطالية على طرابلس الغرب واحتلوا المدينة، فأصدرت المرجعية الإسلامية في النجف الأشرف فتوى بجهاد الجيوش الإيطالية الزاحفة وقد كان لهذه الفُتَى وقع الصاعقة في نفوس الإيطاليين»[1].

وفي الواقع أنّ الغزو الإيطالي لليبيا أثار الكثير من الشؤون والشجون العراقية على المستوى الإسلامي والعربي، وخصوصاً أنّ الاتحاديين كانوا قد كشفوا الستار عن وجههم العنصري وكشحوا النقاب عن بعض نواياهم التي راحت تفوح منها رائحة المؤامرات الصهيونية المدعومة من الاستعمار الأوروبي. ثم راحت التعبئة على المستوى الإسلامي والقومي العربي تلقى نجاحاً ورواجاً رائعين، وتشكلت لجان منظمة للدعاية والإعلام وجمع التبرعات إضافة إلى الاجتماعات المشتركة بين السُنَّة والشيعة، وبدأت التبرعات تأخذ طريقها على كافة المستويات. وكان للمرجعية في النجف وأنصارها اليد الطولى في هذا الشأن. «وقد شهدت مدينتا النجف وسامراء تظاهرات.. يومي ١١ و١٧ تشرين الأول، ألقيت خلالها الخطب الحماسية ودعا الخطباء إلى نبذ الخلافات الطائفية وتوحيد الجهود.. وأصدر علماء النجف وكربلاء فتوى الجهاد ضد الإيطاليين، كان من بين الموقعين عليها السيدان محمد سعيد الحبوبي ومحمد علي الشيخ صاحب الجواهر»[2].

ولم يكن الاستنكار ضد الغزو الإيطالي مقتصراً على المرجعية والفتاوى وحسب، بل إنّ الشعراء الشيعة كان لهم جولات وصولات يندّدون فيها بالإيطاليين، ويدعون إلى الجهاد ودفن الأحقاد المذهبية.

---

(١) مجلة النجف، عدد ٩٠٨، ذو الحجة ١٣٨٦هـ/ نيسان ١٩٦٧م، ص ١٢٩.

(٢) وميض نظمي، شيعة العراق وقضية القومية العربية، دراسات في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٦٧.

فعبد المحسن الكاظمي يهاجم أخلاق الغرب قائلاً:

أيـن الـسـلام الـذي شـادوا جـوانـبـه
زعـمـاً خـلـوبـاً فـلا شـادوا ولا زعـمـوا
إن عـاهـدوا نـكـثـوا أو أقـسـمـوا حـنـثـوا
أو عـامـلـوا عـبـثـوا بـالـحـق واهـتـضـمـوا»[1]

أما الشيخ محمد رضا الشبيبي فإنه يذكر بأنّ الليبيين عرب أقحاح منذ الولادة:

عُربٌ على قسمات وجه وليدهم ... متبيّن عنوان طيب المولد[2]

وكذلك الشاعر عبد المطلب الحلي فإنّه يضخ روح الحماس والنخوة العربية في نفوس العراقيين، داعياً إلى طرد الغزاة بوقفة عز واحدة جامعة لا تعرف التقهقر أو الانحسار عبر مخاطبته الغرب قائلاً:

أجـهـلـتـم بـأنـنـا قـد خـلـقـنـا ... عـرب لـيـس يـنـزل الـضـيـم فـيـنـا
قـل لـعـمـانـويـل لا صـلـح حـتـى ... تـرجـعـوا عـن بـلادنـا خـاسـئـيـنـا[3]

ـ التجليات الفكرية ومظاهرها في هذه الحقبة:

كنا أشرنا فيما سبق إلى تأثير أفكار المصلحين النهضويين الإسلاميين على الشرق الإسلامي ـ ومنهم الأفغاني ـ الذي تأثرت النجف

---

(١) عبد المحسن الكاظمي، ديوان الكاظمي، مطبعة ابن زيدون، دمشق، (د.ت.)، ج١، ص ٩٩.

(٢) محمد رضا الشبيبي، ديوان مطبعة لجنة التأليف والترجمة وانشر، ١٩٤٠م ـ القاهرة، ص ٢٠.

(٣) علي الخاقاني، شعراء الحلة والبابليات دار البيان، النجف ١٩٥١م، ج٣، ص٢٣٠.

خاصة، إلى حد كبير بطروحاته النهضوية لا سيما وأنّه كان تلميذها في المراحل العليا من دراسته. وقد خلّفت التربية النجفية على فكر الأفغاني وتوجهاته التوحيدية وطموحاته وأهدافه الوحدوية بصمات عميقة.

ولكن الأفغاني عاد إليها بعد لأي من الزمن مثقلاً بالتجارب التي استفادها عبر رحلاته إلى غالبية الأقطار الإسلامية، وأمام ناظريه شريط مأساوي طويل لمعاناة الشعوب الإسلامية في كافة ديارهم من جهل حكامهم وطغيانهم واستبدادهم وإهمالهم لشعوبهم، حتى افترستهم غائلة الجهل والفقر والغربة القاتلة عن عقيدتهم وأخلاقها وقيمها الأصيلة، وباتوا كطرائد مستسلمة لإرادة الأجنبي الذي أنشب أظفاره بقدراتها ومكامن قوتها.

أفرغ الأفغاني كل ما عاينه وعاناه وما لاحظه من بؤس المسلمين وتخلفهم وضعفهم وتمزقهم في آنٍ معاً، في صيحات مدوية بالزئير وفي صرخات مشوبة بالألم ومرارة الدعوات إلى الالتفاف والوحدة بالعودة إلى الينابيع الأولى الصافية في الإسلام والأخذ بأسباب علوم الحضارة المادية الجديدة التي لا تتناقض مع الشرع الإسلامي ودعواته للبحث عن العلم واقتباسه من أي مصدر كان أو جهة، لأنّ العلم يكون في بدايته ملكية خاصة، وفي حال انتشاره يدخل في إطار الملكية العامة لجميع الشعوب، وتستفيد منه كل الأمم الطامحة للتقدم والازدهار الحضاريين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كان للحركتين الدستوريتين في إيران وتركيا اللتين أولتهما النجف من زخم مواقفها العقيدية والمبدئية، دور كبير في قدح زناد الفكر عند أعضاء كبار في الحركة الإسلامية النجفية. نذكر منهم المجتهدين الإعلام، النائيني والشهرستاني وآل كاشف الغطاء الذين انبجست من أفكارهم بحكم ثقافتهم ومعايشتهم للواقع والظروف المحيطة تجليات فكرية أخذت طريقها وتموضعت في متون مؤلفات ثلاث، عملت على تشخيص الداء وحددت له سبيل الشفاء. وبكلمة

أوضح، فقد حددت هذه المؤلفات المشاكل والقضايا والهموم والتحديات التي واجهت الإسلام والمسلمين ورسمت حسب تقدير مؤلفيها الطرق والسبل الكفيلة بالإنقاذ والخلاص.

- الشيخ محمد حسين النائيني ينطلق في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة في وجوب المشروطة» إلى تفسير التوحيد على المستوى العلمي والسياسي والاجتماعي وانعكاساته على المجتمع الإسلامي. وفي هذا الصدد يقول الشيخ المطهري: «ومن الإنصاف القول: إنه لم يفسر التوحيد العلمي والاجتماعي والسياسي في الإسلام تفسيراً دقيقاً بأفضل من تفسير العلّامة الكبير والمجتهد الفذ المرحوم (ميرزا محمد حسين النائيني قدَّس سرِّه)، المستدل والمستشهد بإتقان من القرآن ونهج البلاغة في كتابه القيّم «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»[1].

النائيني لا يرى في الحركة الدستورية، تناقضاً أو خروجاً على الشرع الإسلامي وتجاوزاً لحدوده، بل على العكس فإنّه يرى فيها شرطاً من شروط التوحيد كونها ثورة على الظلم والاستئثار والطغيان، ثورة توحّد الأمة تحت ظل قانون العدل والمساواة الذي يواكب الشوروية، ويقدم مثلاً على ذلك الدولة الإسلامية في الصدر الأول من وجودها، معتبراً أنّ المبدأ الطبيعي لرقي الإسلام ونفوذه في الصدر الأول وانتشاره ناشىء عن عدل السلطة الإسلامية وشورويتها وحرية آحاد المسلمين ومساواتهم مع أشخاص الخلفاء وبطانتهم في جميع الحقوق والأحكام، كذلك يكون المبدأ الطبيعي لتنزل المسلمين هذا وتفوق الملل. . عليهم،

(١) الأستاذ الشهيد المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، مركز إعلام الذكرى الثالثة لانتصار الثورة الإسلامية، ترجمة صادق العباي، ١٤٠٢هـ/ طهران، ص ٥٠.

وقد أخذوا معظم ممالكهم ولم يبق ما يحول بينهم وبين أخذهم البقية الباقية، شأن عن خلود المسلمين لذل الأسر واسترقاقهم لحكومة استبدادية. . »[1].

فإذا كان الحاكم غير المسلم عادلاً، هو خير من حاكم مسلم ظالم ومنحرف، لأن الحاكم باسم الإسلام وتحت لوائه عليه أنْ يطبق عدل الإسلام وأنْ لا يستفرد بالحكم والرأي دون الواعين والمؤهلين للقيادة وأصحاب الرأي والإخلاص، وإعطاء كل ذي حق حقه حتى تسري المساواة في المجتمع من حيث: «إنّ قانون المساواة من أشرف القوانين المأخوذة عن السياسات الإسلامية بل هو مبنى العدالة وأساسها وروح كل هاتيك القوانين»[2].

وإذا يدّعي أتباع الاستبدادية (ضد المشروطة أو الدستور) أنّ العهد الدستوري بدعة وانحراف واضح عن الشريعة الإسلامية وخروج عليها يجيب النائيني بأنّ: «هذه هي المغلطة العظيمة التي ألقاها الاستبداديون مقبل وضع الدستور التي ضرب على وترها محبذو الاستبداد بالألحان المختلفة، والنغمات المتعددة. . . إنّا مسلمون وديننا الإسلام وقانوننا القرآن السّماوي والسُنَّة النبوية لا غير. . مصحفات لفقوها على وتيرتهم وغرضهم زاعمين فيها عدم انطباق الوكالة، الشرعية على هذه الهيئة الناظرة مناقشين في صحة إطلاق الوكيل على الشخص المنتدب عن الأمة»[3].

---

(١) الشيخ محمد حسين النائيني، الاستبدادية والديمقراطية، مجلة العرفان، م ٢٠، عدد ٢ تموز، ١٩٣٠م، صيدا، ص ٤٣٧.

(٢) المرجع نفسه، مجلة العرفان مجلد ٢١، ك ٢، ١٩٣١م شعبان ١٣٤٩هـ، صيدا، ص ٤٩.

(٣) المرجع نفسه، مجلة العرفان، عدد واحد، رمضان ١٣٤٩هـ/ شباط ١٩٣١م. مجلد ٢١، ص ٢٠٠ـ ٢٠٢.

- المجتهد هبة الدين الشهرستاني يحاول في مؤلفه «الهيئة والإسلام» أنْ يكشف التناغم والتوافق والانسجام بين الشريعة الإسلامية وبين المكتشفات العلمية الغربية الحديثة. الإسلام يدعو إلى التأمل والتبصر وإطلاق العقل في سفر الطبيعة المشرع من كافة جوانبه ليكتشف أسرارها ونواميسها وظواهرها وحسب رؤيته فإن خطاب الأطروحة الإسلامية يناقض ويخالف الكثير من جوانب فلسفة السالفين، ولكنها لا تزورُّ عن الفلسفات الجديدة التي تتماشى مع طبيعة العصر والظروف المستجدة. وهو بذلك يدعو إلى اقتباس ما يتوافق مع الإسلام ويضخ فيه ما يدفع عجلة مساره الحضاري إلى الأمام من «حيث أنّ لفلسفة المستحدثة والمبادىء العصرية ستفعل بالناس ما فعلته القديمة لنقص فيهم وفيها إلا إذا تصدى المحققون لإصلاح فسدها ونهضوا لدفع هذه المفاسد ببذل الجهد البليغ في ترويج العقائد وتنقيحها مما علق بها من أباطل»[1].
- أما الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء. فإنه في مؤلفه «الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية» يتصدى للتحديات التي يواجهها المسلمون في شتى ديارهم ويعين القضايا والأمور المصيرية التي تحيق بهم إضافة إلى الهموم الداخلية والمشاكل الاجتماعية التي يعانون منها.

فهو يرى أولاً أنّ الخطر الداهم ناتج عن أهداف الغرب التي تتركز على محق الإسلام وإزهاقه وامتلاك الشرق واستعباد الشرقيين»[2].

---

(١) هبة الدين الشهرستاني، الهيئة والإسلام، ١ ـ ٢، بغداد ١٣٢٨هـ/ ١٩٠٩م، الجزء الأول، ص ٦.

(٢) محمد حسين آل كاشف الغطاء، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، دار المعرفة ـ بيروت، (د.ت.) ص ٥ـ ٦.

وفي بعض فصول الكتاب يتصدى بالنقد للمادية الغربية الإلحادية، فيهاجم الداروينية وتغلغل أفكارها في المجتمع الإسلامي، ويعتبر أنّ ما أتت به الداروينية وما بثه شبلي الشميل وسلامة موسى من شعوذات فكرية وألاعيب نظرية شكلت مبنى واحداً قد رمى الإسلام وطقوسه الشريفة في الهزء والمسخرة»[1].

الحل الذي يتصوره الشيخ آل كاشف الغطاء يكمن في وحدة المسلمين وتطهير أفكارهم ومعتقداتهم مما علق بها من الخرافات والأباطيل وتصفية الشريعة من التعقيدات وتسهيل بيانها وفهمها على المسلمين إزالة للتناقضات القائمة على الفهم القاصر والمغلوط.

لقد قاتلت النجف بالفكر والكلمة الحرة، كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتتخذ حيال ذلك المواقف التي تمليها طبيعة الموقع والتي تشكل وجهاً مشرقاً على المستوى الاجتماعي والتربوي والسياسي أيضاً. وسوف يتجلى ذلك في ما سوف ندرسه في الفصل الثالث من هذا القسم.

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤٥٣.

الفصل الثالث

ـ تمهيد

١ ـ الجهاد المقدس ضد الغزو البريطاني.

٢ ـ احتلال بريطانيا للعراق، خطابها الاستشراقي الإيديولوجي وممارساتها النقيضة.

٣ ـ النجف وخطاب الإعداد الثوري ضد الاحتلال البريطاني.

تمهيد

عزمت بريطانيا أنْ تُتِمّ تنفيذ مخططها الاستعماري باحتلال العراق احتلالاً كاملاً عبر الغزو العسكري. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ البريطانيين عن سابق عزم وإصرار وتصميم توغلوا في جسم الأمبراطورية العثمانية وألحفوا بتحصين المواقع على كافة المستويات حتى باتوا يشكلون دولة داخل دولة (أي داخل الأمبراطورية العثمانية). لقد طغى نفوذ البريطانيين على كل نفوذ خارجي وأصبحوا يشاركون في لعبة النفوذ الداخلي والخارجي مستغلّين تخلع أوصال الأمبراطورية الداخلية ووهن أو هشاشة ترابطها.

كانوا يُراؤون بالحرص على وحدة السلطة العثمانية ويتدخلون في كل أمر. وسلطتهم لا تقل عن سلطة الباب العالي. وكانوا يقدمون لها جرعات من سنخ دائها على غرار «داوني بالتي كانت هي الداء». أو المفترس الذي يداعب فريسته وهو ممسك بخناقها، ولكنه لا يشرع بالتهامها إلا بعدما تلفظ آخر نفس من أنفاس حياتها.

ولكن الذي زاد في الطين بلّة هو وصول الاتحاديين الذين كانوا، حسبما تكشّف لنا، نتاجاً أوروبياً صهيونياً، إلى السلطة الفعلي ثم أتّباعهم أساليب وطرق مرسومة لهم ومدروسة دراسة ناضجة لكي تؤتي المؤامرة أكلها. المؤامرة كانت مثلثة الأطراف، متصلة الحلقات وتتبع منهجية سياسة المراحل حيث كانت تهدف أولاً إلى إيصال رجال الاتحاد والترقّي إلى سدة السلطة العثمانية. وتقضي ثانياً بزج تركيا في أتون

الحرب العالمية الأولى وضد بريطانيا وحلفائها بالذات مما يسوغ لهم، بعد خسرانها الحرب إلى جانب ألمانيا ومحورها، اقتسامها كغنيمة حرب، ثالثاً على أساس أنها إذا وقفت إلى جانب الحلفاء (أي بريطانيا وحلفائها) فلن يجدوا مسوّغاً أو مبرراً لاقتسامها كونها دولة منتصرة، وعندها سيُحبط المشروع الاستعماري القاضي باحتلال الوطن العربي وتجزئته وإقامة الكيان القومي الصهيوني في فلسطين(*).

لقد دخلت تركيا الحرب وهي على شفير الاحتضار والنزع الأخير وهذا ما سهّل لبريطانيا الوفاء بالوعد الخفي لليهود بإقامة وطن قومي يهودي لهم في فلسطين، وقد بدأ الاستعمار الفرنسي والبريطاني بشلّ قدرة المجتمع الإسلامي في شتى دياره وضرب وحدة الوطن العربي وتجزئته دويلات متناحرة، كونه مركز الثقل والقوة، وهذه الدويلات ستكون محكومة بواجهات وطنية تعكس رؤى وتطلعات وأهداف المستعمر مفتونة بوهم السلطة المزيفة، فلا يعود يلامسها واجب تحقيق الذات أو يحتل همَّها حضورُها الحر المستقل فتصبح هويتها انتماء وولاء لأنانياتها وللآخر «السيد».

شكل احتلال الإنكليز للعراق، مادة بحث غنية بالمعطيات والعناصر للدارسين والباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع من زوايا ووجهات نظر مختلفة، ولكنها على اختلاف مشاربها كانت كل واحدة منها تقع على جزء من الحقيقة وتصيب قدراً منها حتى لامست بمجموعها جملة من الأسباب الكامنة وراء الاحتلال العسكري للعراق مع الإشارة إلى أنّ نفوذ بريطانيا في العراق كان قد استقر وحيداً ودون منازع تذر الشقاق هنا وتبذر النفاق هناك في أخريات القرن التاسع عشر.

(*) راجع، عبد الله التل، مرجع سابق، ص ٣٣.

ولكن الأمر الذي لم يلتفت إليه الباحثون ولم ينبشوا مكنون سرّه للملأ الإسلامي والعربي هو: وضع العراق على لائحة الانتظار كوطن بديل عن فلسطين لليهود حال فشل المشروع الأول. كونه قلب العالم الإسلامي ومركز الثقل في العالم الإسلامي العربي ونقطة الأبعاد المتساوية تقريباً في دائرة العالم الجغرافية والقطر الغني جداً بالثروات الطبيعية.

ومما يلفت النظر هو وجود أقليات إتنية عنصرية في العراق، لا هي بالعربية ولا بالإسلامية، وقد جُعلت نوافذ اختراق وقمع وفوضى من قبل المحتل البريطاني: منها اليهود والآشوريون. لقد كان لهاتين الأقليتين دور خطير في تمزيق وحدة المجتمع العراقي الذي اجتمع على محاربة الدخيل البريطاني، وأحدثتا له المتاعب السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

يشير أحدهم إلى هذا الصدد بقوله: «ولقد لعب الاستعمار لعبة التفتيت الاجتماعي عن طريق استغلال الأقليات القومية والدينية بحيث استطاع أنْ يخلق منها في داخل كل قطر من الأقطار العربية مشكلة مزمنة، حيث خلق لبعض هذه الأقليات أهدافاً سياسية واجتماعية واقتصادية مناهضة لأهداف وغالبية السكان... كالحركة الآشورية في العراق..»[(١)].

لقد ذكر الباحث كما رأينا، الحركة الآشورية ولكنه لم يأتِ على ذكر دور اليهود في العراق رغم أهميته وخطورته على مستوى الوجود والحدود[(*)].

وبخصوص اهتمامات بريطانيا بالعراق يقول أحد الباحثين: «إنّ اهتمام الإنكليز بالعراق لم يكن جديداً في التاريخ بل يرجع إلى القرن السابع عشر أو قبل ذلك... وازداد طمعهم تباعاً وبخاصة حين ظهر

---

(١) إلياس فرح، الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٥، ص ١٣.

(*) هاتان الأقليتان ستتصدى لدوريهما بإيجاز في الفصل اللاحق.

النفط في العراق.. عند مطلع القرن العشرين.. فحشدوا جيوشهم في الخليج، وفي اليوم السادس من شهر تشرين الثاني عام ١٩١٤م. نزلت طلائع جنودهم أرض العراق.. وفي الثاني والعشرين من الشهر نفسه استولوا على مدينة البصرة، واستمر زحفهم برغم المعارك الطاحنة التي وقعت بينهم وبين الجيش التركي والمجاهدين العراقيين..»[١].

ويشير باحث آخر إلى أنّ: «المدرسة الاستعمارية الإنكليزية، ومن قادتها اللورد كيرزون وسولزبري ونيكلسون، تقول بضرورة جعل الخليج منطقة مقفلة وإبعادها عن كل منافس استعماري آخر..»[٢].

وعن الجبهة الشعبية في البحرين صدر تقرير حول مسألة الصراع على الخليج جاء في بعضه: «منذ بداية هذا القرن توجهت أنظار الاحتكارات العاملة في ميدان الطاقة إلى منطقة الخليج وخاصة إلى إيران والعراق على ضوء التكهنات المتزايدة»[٣]، التي شكلت دورة أو دائرة مغناطيسية جذبت إليها الأنظار والأطماع والطموحات الاحتكارية الاستعمارية.

ويضيف التقرير: «واستطاعت بريطانيا من خلال علاقاتها.. أنْ تحصل على امتياز للتنقيب عن النفط وتمكنت شركة النفط البريطانية من اكتشاف النفط.. إنّ هذا الاكتشاف قد أثار أطماع الأتراك والألمان في مكامن النفط العراقي»[٤].

---

(١) إبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، مطبعة الإيمان ـ بغداد ١٩٦٨م. ص ٦.

(٢) قدري قلعجي، الخليج العربي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٥م ـ ١٣٨٥هـ، ص ٤٠٢.

(٣) الجبهة الشعبية في البحرين، الصراع على الخليج العربي، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص ١١.

(٤) الجبهة الشعبية في البحرين، مرجع سابق، ص ١١.

وتحت عنوان: «أسباب اهتمام بريطانيا في العراق» يُرجع د. عبد الرحمن البزّاز «تفكير بريطانيا في العراق إلى عهود سحيقة سبقت الحرب العالمية الأولى. فبالنظر لموقعه الجغرافي ومركزه السوقي وعلاقته الوثيقة بجنوب إيران وخليج البصرة يكون من غير الطبيعي أنْ تغفل عنه دولة استعمارية وتجارية كبرى كبريطانيا العظمى. ولم يكن الاهتمام بسلامة المواصلات الأمبراطورية والمحافظة على طريق الهند «ألمع جوهرة في التاج البريطاني.. الحافز الوحيد للتفكير والاهتمام بأرض ما بين النهرين.. فجهدت بريطانيا.. في العمل على استغلال ما في العراق من ثروات قائمة.. وثمة حقيقة أخرى تتكشف عنها دراسة تطور علاقة بريطانيا بالعراق منذ القرون البعيدة هي نظرة بريطانيا إلى العراق لا كوحدة مستقلة قائمة بذاتها، بل كجزء وثيق الصلة بالقسم الجنوبي من إيران..»[١].

ويذهب الباحث «خليل كنة» إلى «أنّ أسباب الحملة البريطانية على العراق مردها بالدرجة الأولى، حماية مصالح بريطانيا في هذه المنطقة من العالم»[٢].

ويذكر جملة من الباحثين أنَّ مسؤولاً بريطانياً صرّح عام ١٩١١م أمام مجلس اللوردات البريطاني قائلاً: «إنّ من الخطأ أنْ نظن أن مصالحنا السياسية تنحصر في الخليج إنّها ليست منحصرة فيه ولا بين بغداد والبصرة، إنّها تتعدى ذلك حتى تصل إلى بغداد نفسها»[٣].

---

(١) عبد الرحمن البزاز، العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ط٣، مطبعة العاني ـ بغداد، ١٩د٧م، ص ٤٢.

(٢) خليل كنة، العراق مسه وغده، ص١ بيروت ١٩٦٦م (دون نشر)، ص ٩.

(٣) شريف، محاسني، عبد الكريم، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، دار إقرأ، ط٢، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٢٨٤.

ويذكر هؤلاء الباحثون أيضاً أنَّ جريدة الديلي ميل كتبت في ٢٩ آذار ١٩١٥م تقول: «إنَّ حوض ما بين النهرين يجب أنْ يكون ملكاً لبريطانيا ومنفذاً طبيعياً للانتقال من «الهند».. وخطب اللورد كرزون في ١٥ نيسان من العام نفسه في جمعية الفنون الجميلة يقول: «إنَّ الأرض الواقعة شمال الخليج الفارسي ليست ملكاً للأتراك، إنهم دخلاء عليها، وإنَّ من واجب السياسة البريطانية أنْ تحرر هذه الأرض منهم وأنْ تعود تلك العلاقة الطيبة بين هذه البلاد وبين بريطانيا نتيجة لسياستنا التي اشتغلنا فيها منذ خمسين عاماً، وإنَّ نفوذ الألمان يجب أنْ يأخذ حدّه ويختفي، وإنّ خط حديد برلين ـ بغداد لن يكون له نفع ما لم يكن تحت رقابتنا.. وفي ١٠ مارس من العام نفسه كتبت جريدة التايمز «إنّ من الواجبات الأولى علينا لأجل المحافظة على الهند ألا ترى في الخليج الفارسي قوة مسلحة ما عدا القوة البريطانية..»[١].

ويذكر أنَّ وزير الحربية البريطانية كتشر في مذكرة له كتبها في ١٦ آذار ١٩١٥م يقول: «إذا ما وقع اقتسام تركيا، فإن من مصلحتنا أنْ نرى مملكة عربية تقوم في بلاد العرب تحت رعاية إنكلترا، يحدّها وادي دجلة والفرات من الشمال وتضم في داخلها الأماكن الإسلامية المقدسة الرئيسية، مكة والمدينة وكربلاء»[٢].

وتذهب الباحثة سعاد خيري إلى أنّه «تنفيذاً لأطماعهم القديمة، أنزل الغزاة الإنكليز قواتهم في الفاو في ٦ تشرين الثاني ١٩١٤م، وانتهوا من احتلال العراق سنة ١٩١٨م، فكانت أرض العراق طوال تلك السنوات ساحة حرب بين الأتراك والإنكليز بين مدافعين عن فريستهم

---

(١) شريف، محاسني، عبد الكريم.

(٢) سليمان موسى، الحركة العربية، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٧م، ص ٣٤١.

وطامعين في هذه الفريسة. لقد كان على القوميين العرب أنْ يستفيدوا من التناقض والتطاحن القائم بين المعسكرين.. والعمل على إسقاط النير التركي. ومنع وقوع بلادهم تحت نير جديد، ولكن القوى والمنظمات القومية لم تكن تعمل موحدة وبوضوح وفق هذا الاتجاه، فوقف بعضهم في صف هذا العدو ووقف آخرون في صف العدو الآخر وتمسك فريق ثالث بالانتظار»[1].

هذه الآراء والنظرات التي استعرضناها والتي تبدو مختلفة الاتجاهات بيد أنّها بكليتها تعاين معظم الأسباب والدوافع التي تخفيها بريطانيا وراء أقدامها على احتلال العراق.

فالاحتلال العسكري كان تتويجاً لاحتلال على مستويات عدة قبل القرن العشرين. هذا الاحتلال لم يكن ليثير حفيظة الشعب العراقي واهتمامه وتساؤله حول المقيمية البريطانية في البصرة التي أقيمت (كما سبق وأشرنا) سنة ١٨١٠م ثم عن سبب مسح الطرق التي تربط بين البصرة والفرات وعن سبب السماح لبريطانيا بالتنقيب الجيولوجي سنة ١٨٣٦م. وعن اهتمام بريطانيا بإدارة دوائر البريد في كل من البصرة وبغداد عام ١٨٦٨م.

لقد اهتمت بريطانيا فعلاً بهذه الأمور وصانت مشاريع الريّ عام ١٩١١م. «وقد كان للبواخر البريطانية المسلحة الأربع التي كانت تنقل البضائع والبريد بين البصرة وبغداد وهي «سيريا» «نيتوكريس» و«نمرود» و«الفرات» منذ عام ١٨٤٠م، أثرها البالغ في توطيد النفوذ البريطاني»[2].

ولقد قام الإنكليز أيضاً بدراسة إمكانيات العراق الزراعية، دراسات

---

(١) سعاد خيري، الحركة العربية، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٧م، ص ٣٤١.

(٢) الأسدي، مرجع سابق، ص ١١٦.

تفصيلية دقيقة. وكان أهم تقرير رفع إلى حكومة بريطانيا هو تقرير الخبير الزراعي البريطاني، السرجون ألبرت الذي أظهر مزايا خصب الأرض العراقية وخصائصها مفضلاً إياها على أرض الهند ومصر معاً.

ولم تكتفِ بريطانيا بذلك بل تصرفت في العراق كما تتصرف في إحدى مستعمراتها، وقامت بدراسة وافية لإمكانياتها الاقتصادية والديمغرافية والسياسية مما أوزع أحد مسؤوليها (لونكرك) على القول: «لم يتوسط القرن التاسع عشر حتى كان العراق معروفاً عند الأوروبيين بكل تفاصيله وأوضاعه العامة والخاصة. كما أنّ جميع ما يُحتاج إليه من المشاريع العمرانية كان مفهوماً ومدروساً في لندن وبترسبورغ أكثر من إسطنبول..»[1].

وإذا استعرضنا برقية وكيل الحاكم الملكي العم البريطاني، ولسن، في العراق إلى وزير الهند البريطاني في العاشر من كانون الأول ١٩١٨م، لتكشف لنا جملة من عناصر المؤامرة البريطانية مما ورد في هذه البرقية، يذكر المسؤول البريطاني: إنّ «المناطق الاستراتيجية في الشرق تقع في بغداد. وقد استطعنا باحتلال العراق أنْ ندق إسفيناً في العالم الإسلامي وبذلك منعنا تجمع المسلمين ضدنا في الشرق... وإنّي أسلم أنّه يجب أنْ يكون من سياستنا في ظروف السلم أن نحافظ على بلاد ما بين النهرين بصفتها إسفيناً يحمي البلاد الخاضعة للسيطرة البريطانية.. إنها يجب أنْ لا تندرج بسائر بلاد العالم العربي أو الإسلامي بل تبقى منعزلة قدر المستطاع»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٢) الكاتب أحمد، المرجع نفسه، ص ٢٥.

علاقة الإنكليز بيهود العراق وأسرار هذه العلاقة:

يساور القلق بعض الباحثين حول علاقة الإنكليز بيهود العراق وكأن هذه العلاقة هي حديثة العهد أو بنت الأمس القريب مع أنّ هؤلاء اليهود هم جزء لا يتجزأ من الشخصية اليهودية العالمية، وولاءهم المطلق لا يتعدى غيرها إطلاقاً ويعتبرون هذه العلاقة في جملة الأسباب التي دفعت البريطانيين لاحتلال العراق.

يذكر اليهود في كتبهم عن وجودهم القديم، أنهم نزحوا من العراق بصحبة النبي إبراهيم الخليل إلى فلسطين في بداية الألف الرابع قبل الميلاد. ولكن الدراسين والمؤرخين يعتبرون أنّ اليهود زوروا التاريخ القديم وحرّفوه بما يتلاءم مع مصالحهم وعقائدهم الموضوعة من قبل حكمائهم. وبما يتناسب مع أوضاعهم الاجتماعية في المجتمعات العالمية المختلفة. فمن ادعاءاتهم [يذكر اليهود في كتبهم التي يعلمونها للنشء الجديد أو التي ينشرونها بين الناس عن تاريخهم القديم «أنّ الشعب اليهودي نزح من العراق (بلاد الرافدين) إلى فلسطين في حدود الألف الرابعة قبل الميلاد (أي قبل ستة آلاف عام) بقيادة إبراهيم الخليل (ع) ولم يكن عددهم آنذاك يتجاوز أربعة آلاف شخص»[١].

ويذهب الباحثون إلى أنّ هذا يشكل افتراءاً على حقيقة التاريخ وطمساً لموضوعية وقائعه «لأنّ اليهود لم يظهروا في مسرح التاريخ إلا في عهد النبي موسى في بداية القرن الثالث عشر قبل الميلاد. . إنّ اليهود ظهروا في العراق أول مرة في عهد الآشوريين ونقلوهم (أي الآشوريون) كأسرى، أي بعد عصر إبراهيم الخليل بألف ومئتي سنة وبعد

(١) أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ط١، ١٩٧٨م، ص ١٣.

النبي موسى بستمائة سنة.. لذلك فإنّ الادعاء القائل بأنّ اليهود هاجروا من العراق بصحبة إبراهيم الخليل إدعاءً باطل.. والتوراة هي المصدر الوحيد لهذا الادعاء»[1].

التوراة الحقيقية البريئة من التزوير والتصحيف تناقض مزاعم اليهود وادعاءاتهم في توراتهم المنسوخة والمحرفة. فالنبي إبراهيم هاجر ومعه زوجته سارة وابن أخيه لوط وبضعة نعاج، وما زعم اليهود ذاك سوى دعوى ربط نسبهم بنسب إبراهيم إعلاءً لشأنهم وإضفاءً للنبل والقدسية على وجودهم وحضورهم. فاليهود على هذا، يعتبرون أنّ العراق وطنهم الأصلي وما فلسطين سوى هدية «يهودية» تكريماً لهم لأنهم خاصة «يهوه» وصفوته وأحبابه.

ولكي لا نضرب في مجاهيل ومتاهات التاريخ القديم يجب أنّ نلحظ أنَّ الحضور الرسمي لليهود تشخص في ما سمّي بالصهيونية العالمية التي برزت محددة المعالم والأهداف سنة ١٨٩٧ في المؤتمر الذي عقد في مدينة «بال» وسمي باسمها. والقرار الخطير الذي اتخذه هذا المؤتمر ينص على ما يلي:

«إن أماني الصهيونية هي إنشاء وطن للشعب اليهودي يعترف به من الناحيتين الرسمية والقانونية ويصبح الشعب اليهودي بإنشائه في مأمن من الاضطهاد على أنْ يكون هذا الوطن هو فلسطين»[2].

الأب الروحي للصهيونية تيودور هرتزل كان قد التقى السلطان العثماني عبد الحميد وعرض عليه العروض المغرية للسماح بهجرة اليهود إلى فلسطين واستيطانها ومن ثم جعلها دولة عنصرية صهيونية، ولكن

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦.

(٢) أحمد شلبي، اليهودية، ط٥، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ١٩٧٨م، ص ١٠٦.

السلطان رفض العروض وعرض عليه سنة ١٩٠٢م «العراق كمهجر لليهود، إلا أنّ هرتزل رفض لأنه أراد فلسطين وأصرّ عليها ولم يفكر في قبول العراق إلا بعد أنْ يئس تماماً من إقناع السلطان أو من يخلفه»[١].

ويتابع المؤرخ السوداني قوله: «.. لذا نرى أنَّه حين ترأس إسرائيل زانكول المنظمة اليهودية الإقليمية عام ١٩٠٩م، فكر بأن بلاد ما بين النهرين (Mesopotomia) هي الأرض الصالحة لإنشاء وتكوين المستعمرة الصهيونية»[٢].

ولا شك بأنْ العراق يشكل جزءاً مهماً من دولة إسرائيل الكبرى التي يحلم بتحقيقها الإسرائيليون، لذلك فقد بات العراق أحد مطامعهم ومطامحهم. وقد بذلت منظمة الصهيونية العالمية الأموال الهائلة لشراء مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة في العراق وفي المدن والأرياف وامتد نفوذهم إلى المناطق الجبلية من شمال العراق في منطقة دهوك حيث اشتروا أخصب الأراضي هناك، كما اشتروا الأرض الزراعية في محافظة ألوية القادسية (الديوانية) وذي قار (الناصرية) وميسان (العمارة) كما اشتروا كثيراً من أراضي بغداد بالذات.. وفي ضاحية الأعظمية.. ولكن الأهالي أدركوا ما يبيته لهم اليهود الصهاينة فقاوموهم مقاومة شديدة»[٣].

ولعل ما يدلل على أطماع الصهاينة بالعراق أقوال اليهود المهاجرين من العراق إلى فلسطين، الذين كانوا يُمنّون النفس بقولهم

---

(١) صادق حسن السوداني، النشاط الصهيوني في العراق (١٩١٤ـ ١٩٥٢م) دار الرشيد للنشر ـ العراق، ١٩٠٨م، ص ١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١.
(٣) السوداني، مرجع سابق، ص ١٣.

جهاراً قبل رحيلهم: «سيأتي اليوم الذي نعود فيه إلى العراق لاستعادة أملاكنا.. ومن ثم قول موشى دايان بعد احتلال القدس سنة ١٩٦٧: «لقد استولينا على أورشليم (القدس) ونحن في طريقنا إلى يثرب وبابل»[١].

ولقد رحّب يهود العراق بحماس شديد بالجيوش البريطانية سنة ١٩١٤م وليس هذا بجديد، فعلاقتهم بالمستعمر البريطاني لم تكن حديثة أو جديدة على المسرح العراقي. كان يهود العراق في ظل نظام الامتيازات يعتبرون أنفسهم محميين من البريطانيين ويعملون لحسابهم مهما شكل ذلك من خطر على المستوى الوطني والاجتماعي والاقتصادي. فعندما نشأت أزمة سياسية بين داود باشا الوالي العثماني على العراق وبين القنصل البريطاني، انحاز اليهود إلى جانب القنصل من هنا اعتبر «دور اليهود السياسي والاقتصادي دوراً غير شريف في معظم فصوله فهم كانوا تحت الحماية البريطانية ولعبوا دوراً غير شريف في الأزمة بين داود وريتش (القنصل البريطاني) إذ كانوا له عضداً. ويعبر «ريتش» عن أسفه بعد خروجه من بغداد لمصير هؤلاء اليهود ويقول: «إنّ أملهم الوحيد هو الفرار من بغداد»[٢].

وعلاقتهم بالاستعمار البريطاني أخذت صوراً شتى، والأدلة على ذلك متعددة أيضاً. ويبرز ذلك فيما يبرز فيه أنَّ داود باشا والي بغداد يفرض سنة ١٨٤١م «ضريبة على بضائع اليهود تماثل نظيرها عند التجار المسلمين في بغداد.. يحتج القائم بالأعمال السياسية البريطانية على

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٢) عبد العزيز نوار، داود باشا والي بغداد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٨م، ص ١٣٨.

ذلك ويعتبره ظلماً بحقهم لأنهم محميون ومشمولون بحصانة بريطانية»[١].

ومع وقوع العراق تحت هيمنة الاستعمار البريطاني وجلاء النفوذ العثماني، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، يصرح المفوض البريطاني سنة ١٩١٨م في العراق قائلاً: «لقد وجهت عنايتي دوماً إلى القيام بدعم ناشط للجماعة اليهودية كإمكانية ذات قيمة سياسية كبيرة وفعلت ما باستطاعتي لكي أظهر لهم أنّ ثمرة نوايانا في هذه البلاد ستكون لذيذة المذاق ومفيدة لهم وربما لهم أكثر من أي فئة أخرى»[٢].

في قراءة استنطاقية هادئة ونظرة متأنية فاحصة لما ورد في ثنايا هذا التصريح وخلف سطوره نلمس خيوط التواطؤ البريطاني مع يهود العراق ونلحظ ملامح الخبث الخفي والصور المرسومة في جذور المؤامرة الضاربة في الماضي والمتطاولة في فضاء الحاضر والمستقبل.

فالعناوين البارزة في هذا التصريح من (الدعم الناشط لجماعة اليهود) و(ثمرة النوايا البريطانية التي ستكون لذيذة المذاق) ولهم أكثر من أي فئة أخرى) تخفي تحتها ما تخفي من مشاريع ومؤامرات ودسائس على العراق وعلى كل قطر يرتبط بالعراق ارتباطاً عضوياً على المستوى الإسلامي أو العربي.

ولقد تجلت تعبيرات وأغراض المؤامرات والدسائس السرية منها والمكشوفة في التنفيذ الذي ارتدى فيما بعد حالات متنوعة، بالدعاء والمراوغة، حيناً بطمس الحقائق عن أعين الجماهير الإسلامية والعربية،

---

(١) حنا، بطاطو، العراق، الكتاب الأول، مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ١٩٩٠م، ترجمة عفيف الرزاز، ص ٢٨٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٤.

وحيناً عبر السلطة المحلية، ممتطية صهوة شرعيتها ومتخذة منها قنطرة عبور لتحرير مشاريعها، وأخيراً بالغزو العسكري لاحتلال ما تبقى من مراكز نفوذ أو إمكانيات تصد ومقاومة ويشهد على ذلك وعد بلفور ومعاهدة سايكس بيكو واتفاقيات كثيرة مخزية ومشينة.

(١)

الجهاد المقدس ضد الغزو البريطاني

في بداية الحرب العالمية الأولى وقفت السلطة العثمانية إلى جانب ألمانيا ومحورها ضد بريطانيا وحلفائها. وهذا ما كان منتظراً حيث لم تتأخر بريطانيا عن غزو العراق مبتدئة باحتلال ميناء «الفاو» في السادس من شهر تشرين الثاني. وفي اليوم السابع من الشهر نفسه أصدر شيخ الإسلام فتوى أعلن فيها.. أنّه فرض عين على جميع المسلمين في العالم، ومن بينهم الذين يعيشون تحت حكم بريطانية العظمى وفرنسا وروسيا، أنْ يتحدوا لمقاومة هذه الدول الثلاث عدوة الإسلام..»[١].

ولقد رافق وصول فتوى شيخ الإسلام بالجهاد، ضد الإنكليز، إلى العراق، وصول برقيات استنجاد من علماء مدينة البصرة ووجهائها إلى كبار المجتهدين في النجف وكربلاء والكاظمية وغيرها من المدن الشيعية المقدسة، ومما ورد في كل برقية: «ثغر البصرة، الكفار محيطون به، الجميع تحت السلاح، نخشى على باقي بلاد الإسلام، ساعدونا بأمر العشائر بالدفاع»[٢].

---

(١) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ترجمة د. ناصر الدين الأسد، وإحسان عباس، دار العلم للملايين، ط٧، شباط ١٩٨٢م - بيروت، ص ٢٢٢.

(٢) علي الوردي، مرجع سابق، جزء ٤، ص ١٢٧.

ويذكر المؤرخ أنطونيوس أنّ شيخ الإسلام وثمانية وعشرين عالماً دينياً أصدروا بياناً [مصدّراً بإذن السلطان بنشره. ونص الإذن: «إنّا نأمر بأنْ يوزع هذا البيان على جميع الأقطار الإسلامية» وقد أهاب البيان بجميع مسلمي لعالم ـ سواء أكانو من رعايا دول الحلفاء أم لم يكونوا ـ أنْ يطيعوا كتاب الله وأوامره كما فسرتها الفتوى الشريفة وأن يشتركوا في الدفاع عن الإسلام والأماكن المقدسة][1].

ولقد نسخت الفتاوى والبيانات والنداءات ملايين النسخ ووزعت بطريقة أو بأخرى في جميع الديار الإسلامية، وعلى الكثير من المسلمين القاطنين في بلاد الحلفاء. ولكنها لم تلق أُذُناً صاغية نتيجة عدم الإحساس بالمسؤولية الدينية التي تقتضيها حركة الجهاد أو واجب الجهاد الذي يفرضه الإسلام عيناً على كافة المسلمين أينما كانوا. فالدعوة إلى الجهاد كما يؤرخ الباحثون لتلك الفترة من القرن العشرين شكلت صدى في وادٍ أو نفخ ريح في شبك في كافة الأقطار الإسلامية التي وقفت: أما موقف المنفرج، أو موقف المشغول بمعالجة الاستعمار الجاثم على صدره أو موقف المؤازر عسكرياً لجيوش الحلفاء كما حصل في الحجاز مثلاً. ففي الوقت الذي كانت النجف والمدن الشيعية العراقية سنة ١٩١٤م تعبىء قواها وتجند طاقاتها، بعد إعلان المرجعية الجهاد المقدس ضد البريطانيين الذين نزلوا في منطقة الفاو في البصرة، كان أمير مكة، الشريف حسين بن علي ـ وبالاتفاق مع بريطانيا ـ يُعَبِّيء قواه البشرية ولا سيما قبائل الحجاز للثورة ضد العثمانيين ولكن بأموال وأسلحة بريطانية: «أجل نشبت الثورة العربية في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٦م، بيد أنّ العرب لو كانوا قد علموا من قبل ما قد تم في

---

(١) جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

المعاهدة السرية بين بريطانيا وفرنسا لما قدحوا لثورتهم زناداً ولا أضرموا لها ناراً، وفي ذلك الشهر الذي شبت فيه الثورة العربية عقدت الدولتان المذكورتان معاهدة سرية أخرى هي معاهدة سايكس بيكو المشهورة، اتفقتا بموجبها اتفاقاً باتاً على تقسيم الأراضي العربية في الامبراطورية العثمانية»[١].

وفي هذا السياق، وحيال ما أسسته الثورة الشريفية لنتائج سلبية على العرب والمسلمين كان لجملة من الباحثين العرب مواقف وتعليقات موضوعية. وبالفعل «لقد حملت تلك النتائج من الآثار المروعة إلى الحد الذي دفنت معه، لا آمال الجامعة وحسب، بل وآمال بعث الدولة العربية كذلك، كأنما هو إصرار على إظهار أمل طال انتظاره ثم ذبحه علانية دونما ورع ولا وجل»[٢].

ولعل ما يؤكد هذه المواقف ووجهات النظر المطروحة من جهة والخطأ الفادح الذي ارتكبه الشريف وأبناؤه عن علم أو عن جهل، هو اعترافات الشريف نفسه بالأمر الواقع حيث يقول: «وفي الفترة بين ١٩١٦ـ ١٩١٨ وهي فترة اشتراكنا في الحرب إلى جانب القوات البريطانية.. لكنني، يا للأسف سرت في الطريق المعاكس تماماً لشعبي.. وكنت في قرارة نفسي، أشم رائحة المؤامرة التي كانت تنسج خيوطها في لندن وباريس وواشنطن وأخدعهم وأخدع نفسي أيضاً..

---

(١) محمد شفيق شيا، شكيب أرسلان دار الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٣م، ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

ـ انظر أيضاً: د. عصام شبارو، ثورة العرب ضد الأتراك، دار مصباح الفكر ـ بيروت، ١٩٨٧م.

ولولا ذلك لما انتصر الجنرال أدموند اللنبي ولما دخل القدس في ٩ ديسمبر (كانون الأول) ١٩١٧م منهياً الحرب ضد الأتراك»[١].

ويعترف آرثر هنري مكماهون، المعتمد البريطاني على مصر ١٩١٥ و١٩١٦، الذي جرت بينه وبين الشريف رسائل عدة حول العرب والثورة العربية ضد الأتراك، بأمور هامة تتخلّلها رسائلهُ ومن جملتها الكشف عن عملية تنفيس دعوة شيخ الإسلام إلى الجهاد المقدس ضد البريطانيين وخداعه في رسائله للشريف حسين حيث يقول: «كان العرب هم المفتاح السحري لأهمِّ مشاكل الحلفاء مع تركيا.. فإذا ثاروا على الأتراك عجز الأتراك عن تهديد قناة السويس، ولم يجد خليفتهم إذناً تصغي إليه عندما يعلن الجهاد المقدس..»[٢].

ويتابع مكماهون اعترافاته قائلاً: «لم يكن هناك مفر من التعامل مع الشريف حسين في ضوء الظروف الجديدة والخضوع نسبياً لشروطه ومحاولة إرضائه.. وأفضل ألف مرة أن يقولوا هذا رجل خدم الامبراطورية على أن يقولوا هذا رجل منح العرب استقلالهم»[٣].

وعلى أي حال فقد شكل العراق استثناءً مميزاً يعتبر فريداً بين تلك المواقف من أي نوع وانبرى بقيادة العلماء يتصدى للغزو الأجنبي باذلاً الغالي والرخيص في سبيل إنجاح مشروع طرد الغزاة الأجانب.

وفي هذا السياق قول أحد معاصري تلك الفترة إن «من المؤكد اليوم أن كلمة «الجهاد» الإسلامي التي كانت تخشاها الدول الأوروبية

---

(١) جميل إبراهيم، صلاح عيسى، صك المؤامرة، دار الفتى العربي ـ القاهرة ١٩٩١م، ص ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

ذات الرعايا الإسلامية الكثيرة لم تثر العاصفة المنتظرة. . وإذا استثنينا بعض حوادث صغيرة فإن العالم الإسلامي وقف موقف المتفرج منها، فلم تحدث هذه الدعوة التأثير الذي كان يتوقعه الترك ويتوقع مثله الإنكليز. . وإذا كانت الدعوة إلى الجهاد قد فشلت في أكثر البلاد الإسلامية. .[1].

تلقفت النجف بمرجعيتها وحوزتها ومجتمعها وكذلك المدن الشيعية المقدسة فتوى شيخ الإسلام ونداء الاستغاثة الموجّه من البصرة، ومن ثم بيان شيخ الإسلام المُصَدَّر بإذن السلطان بردات فعل إعلامية، تعبوية.

لقد انقسم الناس في بداية الأمر وحيال الدعوة إلى الجهاد والقتال إلى جانب الأتراك قسمين متفاوتين:

الأول: وهم الأقلية الذين يرون عدم وجوب مساعدة تركيا والوقوف إلى جانبها نظراً لممارساتها الاستبدادية والطائفية ومن ثم العنصرية ويرى لزوم التخلص من حكم الأتراك كونهم لا يختلفون عن الإنكليز بالظلم والجور والاضطهاد.

والثاني: وهم الأغلبية الذين يرون أنّ ساعة الجهاد الحقيقية قد أزفت، وأن القتال إلى جانب الأتراك ليس دفاعاً عنهم وإنما هو ذود عن حياض الإسلام وقتال في سبيل حفظ دين الله وأتباع وديار هذا الدين. الإنكليز في نظر هؤلاء ذرية الصليبيين الأوائل. وأما الأتراك فهم على الأقل مسلمون وهزيمتهم تعني هزيمة الإسلام لأن السلطنة العثمانية في نظرهم، هي إرث الخلافة الإسلامية وتحمل عنوانها ولو رسماً أو مظهراً، فلا بدّ من صيانة الشكل بعناوينه الكبرى ليظل للإسلام داره وهيبته.

---

(١) عمر أبو النصر، مجلة الحرب العظمى، عدد ١٠١ بيروت ١٩٣٩م، ص ٢٩.

وتغلّب رأي الفريق القائل بوجوب الجهاد والتصدي للإنكليز «وتعضيد الدولة العثمانية ورأى علماء النجف وكربلاء وبغداد والكاظمية.. إنّ تعضيد الدولة العثمانية واجب لا بد منه وفاقاً لأحكام الشريعة، فأفتوا بالجهاد في سبيل الله.. فنشط الناس عند ذلك لتأييد الجنود العثمانيين..»[١].

كما أنَّ هذا الفريق كان يرى أنّ عدم مؤازرة الدولة العثمانية هو تدعيم للعدو وإضعاف للدولة العثمانية الذي هو إضعاف للمسلمين وأنّ مساعدة بريطانيا لم تكن تعني.. إلا مساعدة العدو وتدعيم أركان الاستعمار. وهذا ما حدث فعلاً... وبالضبط عند قيام ما يسمى بالثورة العربية» التي أخلت بميزان القوى وكتبت نهاية.. ورسمت مسيرة التاريخ منذ ذلك الحين وحتى الآن.. لصلح الاستعمار..»[٢].

سرى حبر الفتوى في كل مكان من العراق، وطرق كل سمع، واستجاب الكثيرون في النجف وغيرها من المدن الشيعية، وكذلك قبائل الفرات لصوت النفير الذي عممه علماء النجف وكربلاء والحلة والكاظمية وغيرها.

ولكن مهما يكن من أمر التفاوت في الآراء والتناقض في الموقف حيال هذا الشأن المصيري، فإنّ خبر الفتوى بمضمونها، كإعلان الدعوة للجهاد من قبل شيخ الإسلام ومن ثم بيانه وعلاوة على نداء الاستغاثة والاستنجاد من قبل البصراويين، كل ذلك سرى في كل مكان من العراق وطرق كل سمع وفعل في النفوس فعل النار في الهشيم. من هنا كانت استجابة الكثيرين في النجف وكربلاء وسائر المدن الشيعية وبغداد وقبائل

---

(١) عمر أبو النصر، مجلة الحرب العظمى، عدد ١٣ (١٩١٨ ـ ١٩٣٨م) بيروت، ص١٠٤.

(٢) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ١٦.

الفرات الشيعية سريعة وحاسمة. «لقد اتخذت حركة الجهاد طابع النفير العام في المدن الشيعية المقدسة وبغداد ومعظم مدن ومناطق العشائر في الفرات الأوسط الجنوبي»[1].

دقت النجف نفير الجهاد وبدأ العمل التعبوي السريع وتولى العلماء أدواراً مهمة غير الوعظ والإرشاد. فقد قاموا بتسجيل المتطوعين وتنظيمهم وتحديد أوقات الانطلاق بهم إلى ساحات القتال التي لم تكن تحتمل التأخير أو التأجيل وانسحب ذلك كله على سائر المدن الأخرى. أما قبائل الفرات الأوسط الشيعية فإنها «وقفت ضد الإنكليز في سنة ١٩١٤ تلبية لدعوة الجهاد، يقول الحاج حسين الشعرباف وهو شاهد عين لمجيء السيد محمد سعيد الحبّوبي (وهو من كبار المجتهدين) من النجف ممثلاً للمجتهد الأكبر داعياً العشائر للجهاد في طريقه إلى الشعيبة[*] «لمحاربة الإنكليز»[2].

وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين: «كان اهتمام الحكومة العثمانية منصبّاً بالدرجة الأولى على كيفية تحريض الشيعة على الانضمام إلى حركة الجهاد، وكان أول ما فكر به في هذا الأمر هو إرسال وفد إلى النجف. تألف الوفد في بغداد وكان يضم بعض الشخصيات البغدادية والحكومية ورجال الدين.. ومن بينهم.. سادن حرم الإمامين الكاظمين.. وعقد اجتماع في جامع الهندي حضره العلماء والزعماء وشيوخ العشائر في الفرات الأوسط، تكلم في الاجتماع جماعة من أعضاء الوفد ومن علماء الدين في النجف مثل محمد سعيد الحبوبي

---

(١) عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(*) ساحة أول معركة دارت رحاها بين الإنكليز من جهة والعثمانيين والمجاهدين من جهة ثانية.

(٢) عبد الجليل، الطاهر، مرجع سابق، ص ٨٤، ٨٥.

والشيخ عبد الكريم الجزائي والشيخ جواد صاحب الجواهر، منوهين بضرورة مشاركة الحكومة المسلمة لدفع الكفار عن بلاد المسلمين.. وقبل أن ينفض الاجتماع أعلن علماء الدين الجهاد ووجوب الدفاع عن البلاد الإسلامية»[١].

وكان موقف السيد اليزدي، المرجع الأعلى آنذاك الذي كان من دعاة «الاستبدادية» غير مختلف عن غيره من مواقف المجتهدين الكبار في النجف، وقد أرسل السيد اليزدي ولده محمد «لينوب عنه في استنهاض العشائر للجهاد.. وصعد المنبر في صحن النجف وخطب في الناس حاثاً إياهم على الدفاع عن البلاد الإسلامية وأنّه واجب على الغني العاجز بدناً أن يجهز من ماله الفقيرالقوي..»[٢].

وفي كربلاء، اجتمع العلماء والوجهاء وعلى رأسهم المجتهد الكبير السيد إسماعيل الصدر وبحضور [متصرف اللواء إلى صحن سيد الشهداء الإمام الحسين.. حفيد الرسول الأعظم.. فتقرب بحماس وشوق (أي السيد إسماعيل) نحو المرقد المبارك. وهناك تناول سيفاً مرصعاً تاريخياً.. وكان محفوظاً ومعلقاً في القبة المباركة وجرّده من غمده وأراه إلى الحاضرين وقال: «خذوا هذا السيف من حضرة سيد الشهداء وقدموه إلى حضرة القائد العام... أيها المسلمون هذا سيف الإسلام الصارم قد جُرد من غمده فثقوا بلطف الباري من أنّ النصر حليف الإسلام... وكانت المظاهرات بالغة مبلغاً عظيماً من الهياج الديني لا يوصف..»[٣].

---

(١) عبد الرزاق عبد الدارجي، مرجع سابق، ص ٣٩، ٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠، ٤١.

(٣) فؤاد ميداني، قيام المظاهرات في كربلاء لتأييد العثمانيين، مجلة الأسرار، عدد ٣٢، بيروت، ٧ تشرين الثاني ١٩٣٨م، ص ٤.

وكما أشرنا سابقاً فقد انسحبت مواقف النجف على كثير من المدن الشيعية. ففي الكاظمية تولى قيادة هذا الأمر العالمان الكبيران: الشيخ مهدي الخالصي والشيخ مهدي الحيدري اللذان قادا المتطوعين إلى جبهات القتال «كان الشيخ الخالصي أشد الناس حماسة للجهاد، فقد أصدر حكماً أوجب على المسلمين صرف جميع أموالهم في الجهاد حتى تزول غائلة الكفر. . وكان. . السيد الحيدري أبرق إلى علماء النجف وكربلاء وسامراء يخبرهم بأنّه عازم على محاربة الكفار مهما كلف الأمر»[1].

أما في سامراء فقد تولى أمر الجهاد المجتهد الكبير الذي سيصبح المرجع الأعلى بعد اليزدي ويقود ثورة العشرين، أمر بالجهاد، ولم يكن أقل حماسةً واندفاعاً عن غيره من الفقهاء المراجع «فإنه أرسل ابنه محمد رضا للالتحاق بالوحدات المحاربة. . كذلك أفتى. . بوجوب محاربة الإنكليز»[2].

أصدر علماء النجف فتاواهم بإعلان الجهاد المقدس ومحاربة الغزاة طاوين صفحة الماضي مع العثمانيين الأتراك ومتنكبين مسؤولية وواجب الدفاع عن الإسلام والمسلمين متقدمين جبهات القتال من منطلق التكليف الشرعي ودور الرائد الذي لا يكذب أهله وقد «قاموا بأنفسهم بتجنيد القبائل العراقية الفراتية التي كانت خارج سيطرة الدولة العثمانية ووقفوا في طليعة المقاتلين مع الجيش العثماني في البصرة واشتركوا في معركة الشعيبة الشهيرة. . وكان منهم السيد محمد علي الحبّوبي والسيد محسن الحكيم»[3].

(١) عبد الرزاق، عبد الدارجي، مرجع سابق، ص ٤١.
(٢) النفيسي، مرجع سابق، ص ٨٦.
(٣) الكاتب، مرجع سابق، ص ٢٠.

ولقد توزع علماء النجف جبهات القتال واندفعت تحت قيادتهم القبائل الفراتية وكل مخلص وطني في العراق وكان توزعهم على حسب الآتي:

«في ٢٥ ذي الحجة سنة ١٣٣٢هـ خرج من النجف السيد محمد سعيد الحبّوبي قاصداً ميدان الجهاد عن طريق السماوة والناصرية.

وفي ٢٧ منه خرج السيد عبد الرزاق الحلو للجهاد عن طريق الجزائر (الجبايش).

وفي ٧ محرم ١٣٣٣هـ/ خرج من النجف للجهاد في الشعيبة عن طريق بغداد كل من شيخ الشريعة والدامار والكاشاني وموفدو السيد كاظم اليزدي وهم ولده السيد محمد والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والسيد إسماعيل اليزدي وبعض الطلبة الدينيين.

وفي ٤ صفر ١٣٣٣هـ/ غادر النجف للجهاد عن طريق بغداد الشيخ جعفر الشيخ عبد الحسن والشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ حسين الحلّي والشيخ حسين الواسطي والشيخ منصور المختصر وكثير من رجال الدين وطلبة العلم.

وفي ستة منه تحرك عن طريق الفرات إلى جبهة القتال السيد نور عزيز وأتباعه، وكان على رأس مجاهدين آخرين كل من السيد محمد علي الشهرستاني والشيخ عبد الرضا مهدي.

وفي ١١ منه غادرت عشائر العراق الشيعة إلى الناصرية في طريق الجهاد إجابة لدعوة السيد محمد علي الحبوبي الذي جعل يتجول بين القبائل يدعوهم للجهاد حتى غادر سوق الشيوخ في ٤ ربيع الثاني ١٣٣٣هـ ومعه ألوف من المجاهدين ميمماً شطر ميادين الجهاد، تقلهم مئات السفن النهرية. وقد التحق معهم قرابة خمسة عشر ألف جندي.

وفي ٧ ربيع الثاني وصل النجف حوالي ٦٠٠ فارس من مجاهدي الأكراد الشيعة، قاموا بزيارة الإمام علي وغادروا النجف في ١٠ منه إلى جبهة القتال بطريق الطف: نجف، شنافيه السماوة ـ الناصرية، الزبير ـ الشعيبة[١].

وفي الشعيبة وهي أخطر جبهات القتال، كل واحد من هؤلاء العلماء أو اثنين أو ثلاثة ترأسوا جماعة من المجاهدين في كل جبهة.

في الشعيبة: كان السيد الحبّوبي والمجاهدون في مقدمة الجناح الأيمن، وفي القلب (القرنة) شيخ الشريعة والسيد أبو القاسم الكاشاني والسيد مهدي السيد حيدر. وفي الجناح الأيسر (الأهواز) السيد محمد اليزدي والشيخ جعفر راضي.

والجدير بالذكر أنّ القوة التركية التي رابطت في الشعيبة، أخطر جبهات القتال وأهمها، كانت: ٧٦٠٠ تركي و١٨٠٠٠ مقاتل من المجاهدين العرب مع مدفعين. (هذا حسب التقارير التركية) وكانت القبائل في تلك المنطقة راسخة الاعتقاد أنَّ النصر سيكون حليف الأتراك، وفي معركة الشعيبة أقدمت قبائل عربستان ـ وهم من الشيعة ـ على تدمير بعض أنابيب النفط في الأهواز كما أنّ جل الاقتحامات قام بها قبائل الفرات الشيعية مما دفع الإنكليز إلى استقدام قوات جديدة، وعندما قام سليمان عسكري بك بالهجوم في شهر نيسان سنة ١٩١٥م على القوات الإنكليزية في منطقة الشعيبة، كانت أغلبية قواته من مقاتلي المنتفق (قبائل شيعية فراتية)، إلا أنّ الفارق في التسليح والتنظيم وأسباب أخرى، وفرت أسباب ربح الإنكليز لمعركة الشعيبة وانفتحت الطريق أمامهم إلى بغداد وانهزم الجيش التركي متهماً العرب بأسباب الهزيمة. ولقد استسلم الأتراك كذلك في مدينة

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٩١.

العمارة. القائد الإنكليزي لم يكن معه سوى اثنين وعشرين جندياً. وكان على رأس القوة التركية حليم بك ومعه اثنان وأربعون ضابطاً وعدة آلاف من الجنود. ومع هذا استسلم الجميع»[١].

أما الجيش الإنكليزي المنتصر وبعد أنْ استقدم فرقاً إنكليزية جديدة، تابع زحفه إلى الكوت (مدينة فراتية)، غير أن المجاهدين من القبائل هاجموه وأتعبوه وقتلوا قسماً كبيراً من جنوده كما استولوا على بعض سلاحه وذخيرته. وفقد الجيش الإنكليزي من رجاله خمسمائة رجلاً. وكتب طاوزند قائد الفرقة الإنكليزية وهازم الأتراك في معركة الشعيبة، يقول: «لقد وجدت العرب، في أثناء الأعمال العسكرية في العراق، جماعة لا تعرف الرحمة كما أنّهم جماعة من الأوغاد الجبناء»[٢].

وعندما كان الجيش الإنكليزي محاصراً في بلدة الكوت الفراتية من الأتراك والعرب، كان قائده طاوزند يعد جسوراً طوافة ومراكب نهرية للإفلات، هو وجنوده، من قبضة الأتراك ولكن ثلاثة من الكوتيين تسللوا ليلاً عبر الفرات سباحة إلى القوات التركية وأخبروهم بأمر الخطة السرية التي يعدها الإنكليز فأحبطت.

أما سكان مدينة الكوت الشيعية، الباقون في الداخل، فإنهم قاموا بمضايقات الجيش الإنكليزي ورفضوا إمداده بالمؤونة وقبول عملته الورقية في شراء حاجياته. «في كلام آخر كان سكان الكوت يلجأون إلى كل وسيلة في وسعهم للتعبير عن عدائهم للإنكليز»[٣]، وذلك عملاً بفتاوى النجف.

---

(١) النفيسي، مرجع سابق، ص ٩٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

كان على رأس القوات التركية في العراق حاكم بغداد خليل باشا الذي استسلمت إليه أكبر فرقة إنكليزية التي كانت محاصرة في الكوت وكان باستطاعته مطاردة بقية الفرق الإنكليزية وطردها خارج العراق. ولكنه لم يغتنم الفرصة المؤاتية ولم يعمل بنصح الجنرال الألماني فون درغولتس، لمطاردتهم والقضاء عليهم قبل أن يستجمعوا فلولهم ويعيدوا تنظيمهم وتأتيهم الإمدادات العسكرية والتموينية.

آراء وملاحظات عامة حول الجهاد ونتائجه:

أثارت حركة الجهاد المقدس ضد الإنكليز التي قامت بها النجف ودعت إليها، اهتمام الكثير من الباحثين والمفكرين فوضعوها في موازينهم، كل حسب منظوره الفكري، ولكنهم رغم تباينهم في مساربهم ومشاربهم يتفقون على أنّ النجف ومن منطلق إيديولوجية الإسلام بلامتناهيتها وشموليتها كان ردها على فتوى شيخ الإسلام سريعاً إعلاماً وحركة.

فما من قطر إسلامي استجاب قبلها ولا بعدها، ولقد عقبت على فتوى شيخ الإسلام بفتاوى مماثلة أرفقت باستنفار جميع الطاقات وكافة القوى البشرية والمادية وجيشت الجيوش وأعدت المتطوعين للجهاد. وأكثر من ذلك، فقد أهابت بالجميع في القطر العراقي، بالنزول إلى ساحة الجهاد المقدس من حيث أنّ ما «غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا»[(١)].

ومن أهم الإيجابيات التي نجمت عن موقف النجف، أنها شكلت سبباً كبيراً وكبيراً جداً في رأب الصدع في المجتمع العراقي وفي بعث الحس القومي والوطني علاوة على الحس الإسلامي، فتوحدت الولاءات

---

(١) كاظم محمدي، محمد دشتي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، دار الأضواء ـ بيروت ١٩٨٦م، ص ٢١ (من نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب).

الضيقة والمتنافرة وانجابت سحب الفرقة والتشتت وبدا الصف العراقي مرصوصاً إلا اللمم.

وفي هذا السياق يذكر أحد الباحثين أنّ العشائر مثلاً، كانت «غير راغبة في الاستجابة للدعوة للجهاد بسبب الكره الذي كانت تضمره للأتراك»[1].

ويرتئي باحث آخر أنّ «قوة الفتوى والجهود المثابرة لعلماء الشيعة ولا سيما الحبّوبي[*] أتت ثمارها وتقدمت قوات الجهاد إلى الشعيبة لمساعدة الأتراك. وانضم بعض العلماء إلى القوات وبقوا معها إبّان القتال.. وكان أبرز الزعماء العشائريين لحركة الجهاد عجمي السعدون ونور الياسري وعبد الواحد الحاج سكر، والسيد علوان السيد عباس هادي المكوطر، والسيد محسن أبو طبيخ والسيد هادي زوين، ومبدر الفرعون وشعلان أبو الجون وغثيت الحرجان»[2][**].

ويذهب هذا الباحث إلى أنّ الناحية العسكرية في حركة الجهاد ونتائجها لم تكن «ذات أهمية تذكر إلا أنّ أهميتها السياسية تستحق نظرة سريعة، فقد كشفت مرة أخرى عن قوة تأثير العلماء وقدرتهم على تحريك العشائر العراقية ولا سيما في الفرات الأوسط. وأظهر الجهاد أيضاً قوة العامل الديني ـ القومي المتجاوز للطائفية وذلك لوحدة الشيعة مع الحكم «السُنّي» دفاعاً عن البلاد ضد الغزاة الأجانب»[3].

---

(١) فريق المزهر آل فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية ونتائجها سنة ١٩٢٠م مطبعة النجاح ـ بغداد ١٩٥٢م، ص ٣٦٠.

(*) سبق التنويه به.

(٢) دراسات في القومية العربية والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٦٩.

(**) هؤلاء هم أبرز زعماء عشائر وقبائل الفرات الأوسط الشيعية.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

فالدور الذي لعبته النجف كان كبيراً وسبباً مهماً في إزالة وإذابة التناقضات والازورار في داخل المجتمع العراقي، وفي شد الجميع إلى الجهاد رغم الأحقاد العميقة الجذور وخصوصاً بين القبائل الشيعية والسلطة العثمانية. ومن القرائن على ذلك أنّ جدالاً جرى بين الشيخ بدر الرميض، زعيم قبيلة بني مالك وبين أحمد أوراق، أحد القادة العسكريين الأتراك، والمعركة حامية الوطيس، فقال الرميض للقائد: لقد خنتم الإسلام بما يتجلى في معاملتكم للعرب.. ولولا فتوى علمائنا لما وقفنا إلى جانبكم»[1]:

وحول أسباب انتصار الإنكليز على العثمانيين والمجاهدين في العراق يسجل أحد المعاصرين في مجلته الملاحظات التالية قائلاً: «وكانت القوات التركية في العراق التي يمكن استخدامها في القتال والحرب لا تزيد عن اثنين وعشرين ألف جندي، موزعة في الولايات، ولم يكن في البصرة، عند إعلان الحرب، غير قوة تركية صغيرة لا تزيد عن ٣٠٠٠ جندي... والواقع أنّ القيادة العامة للجيش التركي أهملت أمر الدفاع عن العراق وجرّدته من كل وسائل الدفاع..»[2].

وفي معركة الشعيبة التي كانت من أقوى المعارك التي خيضت ضد البريطانيين، والتي كان المجاهدون يقومون خلالها بالعمليات الانتحارية، حسم الأمر لصالح العدو. هذه المعركة التي اعتبرت «الواقعة الحاسمة» في تاريخ الاحتلال الإنكليزي للعراق، أسفرت عن سقوط آلاف الضحايا من المجاهدين وانتحار القائد العثماني سليمان عسكري ومن ثم انسحاب المجاهدين والجيش العثماني.. وقد أعقب

---

(١) آل فرعون، مرجع سابق، ص ٤٠، ٤١.

(٢) عمر أبو النصر، مجلة الحرب العظمى، (١٩١٨ ـ ١٩٣٨م) عدد ١٣، بيروت، ص ١٠٦.

ذلك انسحاب العلماء تدريجياً إلى مناطقهم الأصلية»[١]. وفي هذا الصدد يقول أحد المعاصرين: «اضطر الباقون من المجاهدين إلى العودة إلى ديارهم وأهلهم بعد أنْ ذاقوا مرارة المعاملة القاسية من الضباط الترك رغم استبسالهم في الزحوف والمعارك»[٢].

أمام هذه المعطيات وفي ضوئها يمكن أنْ نسجل ملاحظات عديدة:

- يمكننا ملاحظة تلبية الإمامية في العراق للنداء لذي تضمنته فتوى مرجعيتهم دون إحجام أو تأخير.
- نستنتج من ذلك أنْ المرجعية الدينية في النجف لم تكن في وادٍ وأتباعها في وادٍ آخر. بل إنّ المرجعية كانت على اتصال دائم وتوافق تام حول كافة القضايا المصيرية. وإنّ الشيعة في العراق وخارجه ينظرون إلى مرجعيتهم ويرون فيها القيادة المتمثلة لخط أئمتهم وسلوكاتهم وسيرتهم، وإنها لن تسلك بهم سبل الردى ولن تقودهم إلا إلى هدى.
- المرجعية إيماناً منها بتكليفية الموقع وشرف الدور ونبل الهدف الذي كان لأئمتهم، وقد اختيرت له وتبوأته كامتداد طبيعي لموقعهم وكضرورة حضارية لقيادة المجتمع كي لا يضرب في الفراغ القيادي، وعت ما يترتب عليها من مسؤولية في توجيه إنسان مجتمعها وإرشاده إلى منهج استغلال طاقاته الكامنة والظاهرة وتفجير قواه وصقلها ودفعها بالتصويب والتسديد ليأخذ مداه الإنساني أفقياً وعمودياً في حدود شرع الله وأسبابه. هذه المرجعية كما مرّ معنا سابقاً، كانت تشارك مجتمعها في كافة المناسبات والأعياد الدينية والاجتماعية، وفي

---

(١) الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٢) أبو النصر، مصدر سابق، ص ١٠٧.

سرّائهم وضرّائهم، لذلك فإنّ حضورهم لم يكن على مستوى سطحي هش، وإنما كان كما استخلصنا، حضوراً عميق الجذور في أنفسهم ويعتبرون أنّ إطاعة المرجعية وتقليدها والعمل بوصاياها وتوجهاتها تكليف شرعي من حيث أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية» وعلى هذا الأساس تتوحد الجماعة ويكون توحدها على خط الله كالبنيان المرصوص. هذا ما رأينا تعبيراته واضحة ومتموضعة عندما دعت النجف إلى الجهاد المقدس ضد الإنكليز.

لقذ شكلت الفتوى التي صدرت عن المرجعية، الجواب السريع على فتوى شيخ الإسلام وكذلك كان الجواب على الدعوة المتمثلة بفتوى المرجعية، إلى الجهاد المقدس سريعاً مما يشير إشارة واضحة إلى تأثير المرجعية النافذ في توحيد صفوف الشيعة الإمامية في العراق، الموزعين بين قبائل الفرات وسكان المدن في الجنوب العراقي وغيره.

كما شكلت الدعوة إلى الجهاد المقدس امتحاناً ومحكاً للمرجعية وخطها وحوزتها في الظروف العصيبة والمستجدات المصيرية الخطيرة كما أعطت التلبية السريعة لفتواها من قبل عامة الإمامية في العراق ثقةً وأملاً كبيرين وعميقين وراسخين بوحدة صفهم وبتوحدهم مع مرجعيتهم كما ضخت هذه الظاهرة في نفوس المرجعية ومجلسها وحوزتها اعتباراً وتصوراً وقناعة راسخة بأنّه المستوى العملي والرصيد المخزون الذي لعب وسيلعب الدور الكبير في الثورة على المحتل لتحرير العراق دنسه.

وبالفعل، ورغم مآخذنا على القصور في النظرة السياسية التي نجمت عن الدعوة للجهاد دونما تخطيط أو منهجية ودونما إحاطة بالإمكانيات المادية المتاحة والكفاءات العسكرية الجاهزة واستقصائها، رغم كل ذلك، فإنَّ موضوع الجهاد والدعوة على مستوى المرجعية وحوزتها وأتباعها تجلى في أرفع مستويته العقيدية، النظرية منها

والعملية. لقد تحملوا وحدهم عبء ومسؤولية الجهاد الذي كلف باهظاً على كافة الأصعدة في حين أن أحداً غيرهم في العراق وفي سائر الأقطار الإسلامية العربية لم يحرك ساكناً. بل على العكس، فقد قامت ثورة باسم «العروبة» تؤازر الاحتلال البريطاني. ويستشف من ذلك، أنَّ السلطة العثمانية كانت في وادٍ، وشعوبها في أودية أخرى ولا سيما بعد وصول الاتحاديين إلى قمة السلطة ومحاولتهم تتريك شعوب سلطنتهم. لذلك فقد جاء نداء شيخ الإسلام إلى الجهاد، كنافخ في شبك. وسلاح الجهاد الذي استلته النجف كان نافذاً وغير مغلول في أي جانب من جوانبه ولكن هذا السلاح القاطع لم تعرف الإدارة العسكرية العثمانية، وربما لم تشأ، إدارته واستثماره توظيف اندفاعه في سبيل النصر(*).



احتلال بريطانيا للعراق وخطابها الاستشراقي الإيديولوجي وممارساتها النقيضة

يستوقفنا ويلفتنا ونحن نقرأ الخطاب الاستشراقي السياسي والإيديولوجي الذي توجّه به الاستعمار الفرنسي والإنكليزي متحدين ومتكافلين بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وبعد وضع يدهم على «تركة الرجل المريض» في الشرق، ذلك الخطاب الاستشراقي الإيديولوجي والسياسي الذي حمله نابليون بونابرت، قائد الحملة الفرنسية الذي غزا

(*) يقول الدراجي بهذا الصدد: استطاع الإنكليز إثر انتحار القائد التركي سليمان عسكري بعدما تبين من خيانة معاونه علي بك، من السيطرة على المناطق، وأخذوا يكيلون الضربات للجيش العثماني والمجاهدين مما سبب لهم أفدح الخسائر (مرجع سابق، ص ٤٥).

الشرق الأوسط مبتدئاً باحتلال مصر سنة ١٧٩٧م. ذلك الخطاب الذي وزع في مناشير طالت كافة أنحاء مصر، استهل بالقول: «بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله، لا ولد ولا شريك له في ملكه»[١].

وفي مكان آخر فيه، نرى نداء للقضاة والمشايخ والأئمة وأعيان البلد يقول: «أيها المشايخ والقضاة والأئمة.. وأعيان البلد قولوا لأمتكم أن الفرنساوية هم أيضاً مسلمون مخلصون وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وضربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائماً يحث النصارى على محاربة الإسلام.. ومع ذلك..، الفرنساوية.. صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثماني وأعداء أعدائه أدام الله ملكه...»[٢].

بمثل هذه الشعوذات والألاعيب واجههم وبلغة إيديولوجيتهم خاطبهم، وهو ولا ينفك عن خصومته اللدودة للدين المسيحي ولقمَّة رأسه يومذاك، البابا، وعن إيمانه العميق بالعلمانية التي على أرضيتها قامت الثورة الفرنسية.

وبعد هذا الخطاب بقليل، وتحديداً في شهر محرم سنة ١٢١٤هـ/ ١٧٩٧م. يأمر القائد الفرنسي بصياغة بيان لتوزيعه على السكان ومما جاء فيه: «ولما حضر ساري عسكر بونابرت إلى مصر أخبر أهل الديوان من خاص وعام أنّه يحب دين الإسلام ويعظم النبي ويحترم القرآن.. وأنه يدخل في دين النبي المختار عليه أفضل الصلاة وأتم السلام»[٣].

---

(١) سهيل القش، في البدء كان الممانعة، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٣) عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل ـ بيروت، جزء ٢، ص ١٨٢ (د.ت.).

وعبر قراءة نقدية وتشريحية للمبتنيات أو المكونات الإيديولوجية لذاك الخطاب الوافد من خارج إيديولوجيا الإسلام يقول سهيل القش: «إن خطاب الاستشراق لم ينشأ من العدم ولم يكن يخاطب الفراغ. لقد رأينا في الخطاب الذي صاغه نابليون يوم شهرَ حملته على مصر قد تشكل من خلال النظام المعرفي السائد لدى الآخر (المستعمَر) فتبنى اللغة التي يفهمها المغلوب (الإسلام) محاولاً إدراج هذه اللغة ضمن شمولية المبادىء التي باسمها يسمح لنفسه بأن يسمي ويصف مشاكل الآخر»[1].

ثم يتابع القش مبيناً التماثل بين الخطاب الاستعماري وبين الفرقة التي تحكم علاقة أطراف الدولة العثمانية بالمركز والتناقض الذي يغلب عليها وما ينجم عن ذلك من مدّ وجزر، وتجاذب وتفلت، فيقول: «ولا يمكن قراءة خطاب بونابرت بمعزل عن التناقض الذي كان يحكم حركة التمركز التي تسعى إلى ترسيخها السلطة المركزية العثمانية وحركة التفلت التي تنحو إليها العصبيات في الأطراف. ففي الولايات البعيدة عن السلطة المركزية مالت كفة الميزان إلى ترجيح العناصر المحلية على العناصر المركزية: وقد أدى هذا التغير إلى ازدياد نفوذ العلماء المحليين الناطقين بلغة الشعب خاصة في القاهرة، حيث لعب الأزهر (الجامع والجامعة) دور مركز ونقطة التقاء الحركة الجماهيرية. من هنا تشكل الخطاب الإيديولوجي محكوماً بمقاييس من خارج الإيديولوجيا.. فهو هنا نراه يتلبس لغة الإسلام، بينما نراه في أطراف أخرى من الامبراطورية العثمانية يتحول إلى خطاب أهل ذمة يحمل في جعبة مبادئه «المتنورة» حلاً علمانياً للأقليات الدينية»[2].

وخطاب أهل الذمة نجد بعضه في نداء بونابرت إلى اليهود معتبراً

---

(١) القش، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧.

إياهم ورثة فلسطين الشرعيين حيث يقول: «... يا ورثة فلسطين الشرعيين: إنّ العناية الإلّهية التي أرسلتني على رأس هذا الجيش إلى هنا قد جعلت رائدي العدل وكفلتني بالظفر وجعلت من القدس مقري العام...»[1].

المستعمرون ـ فرنسيين كانوا أم بريطانيين أم غيرهم ـ لم يختلفوا حول اللغة التي يجب اعتمادها والتوجه بها إلى المسلمين والعرب. فلغة الخطاب الاستشراقي ومضمونه كانا واحداً في المبنى والمعنى وإنْ اختلفت أحياناً بعض مفرداتها. ففي ١١ أذار ١٩١٧ دخل الجنرال البريطاني «مود» بغداد بعد قتال ضار بينه وبين العثمانيين والمناضلين العرب. وفي التاسع عشر من الشهر نفسه، وجه هذا القائد بياناً أو خطاباً للعراقيين جاء فيه:

«إننا لم ندخل بلادكم أعداء فاتحين إنما دخلناها محررين، إنّ أمنية مليكي وأمنية شعوبه، بل أمنية الدول العظمى المتحالفة مع جلالته أنْ تعودوا كما كنتم.. العالم يرضع أفاويق المعرفة من آداب أجدادكم وعلومهم.. أما الألمان والترك فقد نهبوكم.. وإنَّ أمل بريطانيا والدول المتحالفة معها أن تعود عظمة الأمة العربية تارة أخرى..»[2].

وزيادة في التخدير وهدهدة الأعصاب الثائرة والنفوس الهادرة بالغضب والثورة يصدر الخدينان أو الصديقان اللدودان، بريطانيا وفرنسا، بلاغاً ثنائياً مشتركاً أذيع في باريس ولندن ونيويورك والقاهرة،

---

(١) حسان، حلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية، جامعة بيروت العربية، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٤٤. (انظر أيضاً: عبد الله التل، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) شريف، عبد الكريم، مرجع سابق، ص ٢٩٠، ٢٩١.

ومن بعض ما ورد فيه: «إن الغاية التي ترمي إليها كل من بريطانيا وفرنسا في خوض غمار الحرب.. هي تحرير الشعوب التي طالما رزحت تحت استعباد الأتراك وتأسيس حكومات وإدارات وطنية تستمد سلطاتها من رغبة السكان الوطنيين ومحض اختيارهم.. وأنْ تساعد تعميم التعليم والتهذيب..»[1].

هذا، بينما يعلن الجنرال اللنبي قائد القوات الإنكليزية بعد دحر القوات العثمانية بمعاونة الثوار العرب بقيادة الشريف حسين، أمير الحجاز، وبكل تشفٍّ وجرأة وفي ١٩١٨م، في مدينة القدس في فلسطين قائلاً: «الآن انتهت الحرب الصليبية»[2].

ويقول بعد سنتين الجنرال الفرنسي «غورو» وبعد احتلاله القطر السوري، حيث وقف أمام ضريح صلاح الدين الأيوبي في دمشق: «ها قد عدنا يا صلاح الدين»[3].

فبقراءتنا لمواقف وممارسات الإنكليز في النجف والمدن الشيعية في العراق وبين الأخرى التي قام بها بونابرت في مصر إبان احتلالها، نلحظ أنَّ التماثل يكاد يبلغ حدالتطابق وأنّ لغة الاستعمار واحدة. لقد كان يقرأ القرآن ويجلس مع العلماء ويتناقش معهم ويطلب منهم أحياناً تفسير بعض الآيات القرآنية، «كان يتجول مرتدياً الجلباب ومعتمراً العمامة ويحرص على تأدية الشعائر وقراءة القرآن يومياً.. واغتنم بونابرت المناسبات الدينية للمسلمين لتأكيد احترامه وتمسكه بالإسلام. ومن هذه المناسبات حلول شهر رمضان المبارك، عيد الفطر، عيد

---

(١) شريف وشركاه، مرجع سابق، ص ٣٠٧.
(٢) عبد الفتاح مقصود، مرجع سابق، ص ٢٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

الأضحى، عيد المولد النبوي الشريف...». ففي العام ١٢١٣هـ/ دعا الفرنساوية الناس والمشايخ... وغيرهم للإفطار والسحور ويقدمون لهم الولائم على طريقة المسلمين»[١].

أما الإنكليز، فبعد احتلالهم العراق، فإنهم رصدوا قوى الممانعة والتصدّي وبدأوا يتقربون منها. «لقد اتخذ الإنكليز سياسة التقرب من الشيعة ومجتهديهم واعتقدوا أنَّ في تشجيع شعائر هذه الطائفة خير وسيلة للحصول على التأييد، فقدموا في الأماكن المقدسة للمواكب الحسينية، الأموال النقدية، والزيت للمشاعل والرز لإقامة الولائم الحسينية»[٢].

ويعلق أحد متخرجي النجف القدامى على هذه الممارسات بقوله: «تصور الإنكليز أنَّ تشجيع الشعائر سيكون سبباً في حصولهم على تأييد الطائفة الشيعية للاحتلال والسكوت عنهم ما دام المحتل يسمح ويشجع إقامة شعائرهم. أراد الإنكليز من تشجيع شعائر الشيعة ومساعدتهم المادية كسب جانب مجتهدي الشيعة الذين كان لهم الدور الأول في الجهاد ضد الإنكليز والفتاوى التي دفعت العراقيين لمواجهة المحتلين»[٣].

ولكن ذلك كله لم ينطلِ على المراجع الكبار في النجف والمدن المقدّسة مثل كربلاء والكاظمية والحلة وغيرها. لأنّ الممارسات البريطانية في العراق بدأت تناقض مضامين الوعود المعسولة واللغة الناعمة التي كانت توجَّه إلى العراقيين. فمن الممارسات التي قامت بها

---

(١) محمد نور الدين، مرجع سابق، ص ٦٦، ٦٧.

(٢) طالب علي الشرقي، النجف الأشرف، تقاليدها وعاداتها، النجف الأشرف، ١٩٧٧م، ص ٢٢٨.

(٣) الشيخ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الجواد ـ بيروت، (د.ت.)، ص ٢٢٥.

قوات الاحتلال البريطاني، أنها: استولت على بعض الأراضي وأشغلت بعض الدور بعد طرد أهلها ولم تدفع لأصحابها الأجر المقتضى..»[1].

لقد شاعت هذه الممارسات في كافة أنحاء العراق علاوة على ما هو أخطر من ذلك، وهو مشروع «تهنيد» العراق، ولا سيما القسم الجنوبي منه الذي يضم البصرة والنجف وكربلاء وغيرها «وذلك بإشاعة النظم والقوانين والمبادىء الإدارية الهندية تمهيداً لضم جنوب العراق للهند تحقيقاً للسياسة التي انتهجتها المدرسة الهندية الإنكليزية من رجال الاستعمار البريطاني.. وكان لهذه السياسة الغاشمة شأن في إثارة العراقيين والتعجيل في ثورتهم» (كما سنرى)[2].

ومن الممارسات أيضاً التي أثارت نقمة الشعب العراقي هو سوق جماعات كبيرة وجماهير غفيرة وبالقوة للعمل سخرة في أمور تتعلق بمصلحة قوات الاحتلال. لقد ساقتهم جموعاً للعمل الإجباري دون رغبتهم»[3]. مما يدحض مزاعم المستعمر بالتحرير وبسط العدل وإشاعة السلام.

ولقد استولى البريطانيون على جميع الوظائف الحساسة في العراق وأمسكوا بكافة المفاصل المهمة وتركوا للعراقيين الوظائف الثانوية والهامشية.

ومما أثار السخط البالغ في النفوس، إقدام جيش الاحتلال على

---

(١) عبد الرحمن البزاز، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٣) مس بلّ، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر خياط، دار الكشاف ـ بيروت ١٩٤٩م، ص ٣٩.

ـ انظر: كوتلوف، ثورة العشرين تعريب د.ع. كرم، مكتبة النهضة ـ بغداد، دار الفارابي ـ بيروت، ١٩٧٥م، ص ٦٥.

استيعاب قسم كبير من الآشوريين وتدريبهم وجعلهم جزءاً من قواته ودرعاً واقياً لها.

لقد قَدِمَ هؤلاء الآشوريون من خارج العراق، من تركيا وإيران، تحت وطأة الحرب العالمية الأولى، واستقروا في لوائي الموصل وأربيل، وقد انخرط فريق كبير منهم في بعض أفواج القوات البريطانية في العراق»[١].

ومما جاء في مذكرات طبيب العائلة المالكة في العراق، وهو طبيب بريطاني أنّ الفرقة الآشورية التي انخرطت في عداد قوات الجيش البريطاني للدفاع عنه كانت تسمى «قوات الليفي»، وتعرف لدى عامة أهل العراق باسم «لبي»، وقد ظلت هذه القوات ومعظمها من الآشوريين مستعملة من قبل الإنكليز.

ويروي هذا الطبيب في مذكراته ويعرض صوراً مأساوية للعمل الذي كان المرتزقة الآشوريون يقومون به حيال المعادين للإنكليز عند الإمساك بهم. يروى عن جماعة من الثوار أنهم حكم عليهم بالإعدام بعد القبض إثر نفاد ذخيرتهم. يقول: «أما الثوار الأربعة فقد حكم عليهم بالإعدام، وكانت مهمتي البغيضة أنْ أحضر عملية تنفيذ الحكم على يد فئة من قوات المرتزقة أطلقت النار على المحكومين بحنق..»[٢].

---

(١) السيد عبد الرزاق الحسيني، العراق قديماً وحديثاً، صيدا ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، ص٤٥.

(٢) سند رسن باشا، مذكرات، ترجمة سليم التكريتي، مكتبة اليقظة العربية ـ بغداد، ط٢، ١٩٨٢م.

ـ انظر أيضاً: د. علي الدين هلال، العرب والعالم، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٨م، ص ٣٥. (وقد جاء في هذا الخصوص ما يلي واتبع بريطانيا سياسة مماثلة في العراق بدعمها للآشوريين وإنشاء الرديف الآشوري الذي استخدمته لضرب الحركة الوطنية).

لقد جعل هؤلاء المرتزقة من أنفسهم واجهة للجيش المحتل يقاتلون في سبيله أحرار البلاد الذين يذودون عن وطنهم وكراماتهم وخيرات بلادهم.

وعلى هذي مقتضيات مصالحها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فإن بريطانيا بدأت تمسح وجه العراق العثماني بيد استعمارية. لقد بدأت بتطوير النظام المالي واستبدلت العملة العثمانية بالأخرى البريطانية وراحت تستبدل بعض الزراعات بزراعات تتلاءم وحاجة الشعب البريطاني، وأمسكت بمفاصل التجارة العراقية بالتناوب مع يهود العراق، حيث أصبح التجار العراقيون الأصليون وسطاء بينهم وبين المستهلك وفي هذا السياق يقول أحد الدارسين لوضع العراق في تلك الحقبة أنّ التجار الأوروبيين وخاصة الإنكليز كانوا «لا يتعاملون إلا مع التجار اليهود»[1].

ولم يكن هذا وحسب، بل شرعت بريطانيا بإنشاء مراكز صحية واستحضرت الأطباء وأنشأت المستشفيات مما قضى على الكثير من الأمراض والأوبئة. ولكن الجدير بالملاحظة هو أنَّ الإنكليز كما يقول بعض المؤرخين وخريجي النجف، جاؤوا ومعهم الهيئات التبشيرية البروتستانتية «ذات النفوذ الكبير والتنظيم الدقيق.. كان شعب جنوب العراق أرضاً نموذجية للعمل التبشيري: فقير جاهل يطوي ضلوعه على شعور عميق بالظلم والمهانة فضلاً عن انتشار مختلف الأمراض. وجاء التبشير البروتستانتي ومعه أدوات عمل تتناسب تماماً مع مشروعه وميدان عمله، فأقاموا مستشفى كبيراً زودوه بأفضل تجهيز في مقاييس ذلك الزمان بالإضافة إلى مكتبة عامة ومطبعة أوكلوا إليها نشر سمومهم المذابة

---

(١) حنا بطاطو، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

في عسل الخدمات الاجتماعية والطبية المجانية[1].

ولقد تمكن هؤلاء المبشرون وبأساليبهم التي تتصل مباشرة بالهموم والشؤون اليومية لقسم كبير من سكان جنوب العراق، من تنفيس احتقان شجونهم الاجتماعية والصحية والنفسية الناجمة عن الإهمال والحرمان والتخلف، «فحققوا نجاحاً سريعاً.. تمثل في إقبال الناس على إشهار مسيحيتهم، وقد وصل الأمر إلى حد أنّ أحد المبشرين وقف يوماً في أحد الاجتماعات الحاشدة ورفع بيده القرآن عالياً ثم انهال عليه تمزيقاً وسط هتافات الاستحسان من الجمهور المضلل.. وكانت هذه الحادثة بالذات النذير الكافي للنجف الأشرف بأنَّ الأمور قد تجاوزت هناك كل حد يمكن السكوت عليه..»[2].

وحيال هذا الأمر أوكلت النجف إلى أحد علمائها الأفذاذ[*] مهمة الضرب على أيدي المبشرين والتصدي لمشاريعهم العنصرية و«مقاومة السرطان التبشيري.. وما عتم أنْ أسس مستشفى وأصدر فتوى[**] بحرمة التعامل مع مستشفى المبشرين كما أسس مدرسة ومطبعة وأصدر مجلة الهدى.. هذا إلى جانب وضعه العديد من الكتب رداً ونقداً لتلك التي نشرها المبشرون: (محمد الشفيع) رداً على كتابهم: (من يشفع فينا؟) و(قل جاء الحق) رداً على (منار الحق) هذا بالإضافة إلى جولاته اليومية في قرى المنطقة ومزارعها ودروسه وخطبه.. وبعد سنتين من العمل الدائب.. وجد المبشرون أنفسهم معزولين تماماً مرفوضين،

---

(١) الشيخ جعفر المهاجر، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) مرجع سابق، ص ٦٧.

(*) هو الشيخ حبيب آل إبراهيم من قرية «حنويه» في جنوب لبنان قضاء صور.

(**) يقول هذا الشيخ في بعض مذكراته: «ورأيت من أهل العراق طاعة (للفتوى) لم يسمع مثلها».

يتجنب الناس حتى المرور بجانب مؤسساتهم حتى اضطروا في النهاية إلى الرحيل»[1].

كان على النجف والحالة هذه، أنْ تُقَدِّم نفسها البديل عن السلطة السياسية التي ذهبت بها رياح الحرب العالمية إلى غير رجعة. وأنْ تقاتل وتعمل وتبني وتهدم على جبهات شتى. فالعراقيون لم يكونوا في بدايات القرن العشرين ذلك المجتمع الموحد والمتكافل أو المتضامن في مشربه ومسربه ولونه. بل إنَّ العراق، وبحسب دراسة أحد الباحثين، ورث عن العهد العثماني مجتمعاً تشكل لدرجة كبيرة من جماعات منعزلة عن بعضها ومتمحورة حول ذاتها..[2].

كنا ذكرنا بأنَّ هيئة المرجعية في النجف شكلت مع الأعيان شبه حكومة مؤقتة، بعد طرد القوات العثمانية من المدينة سنة ١٩١٧، حرصاً على الأمن والسلامة العامة وتفادياً للفلتان والفوضى. وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٨م، ومع اختفاء السلطة العثمانية وتواريها عن ساحات الأقطار العربية، لم تكن تحمل هذه الأقطار سمات الدول وتتمتع بخصائصها وبناها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها المتماسكة والمتقاطعة لتكون كلها واحداً على أرض واحدة، بل كان كل قطر يعاني في داخله آلام التمزق والتخلع. «لقد ورث العرب عن العثمانيين أقطاراً ولم يرثوا دولة موحدة.. ولم يكن قيام هذه الأقطار تعبيراً عن قوى محلية ولم يكن نتيجة تطور تاريخي.. قبلوا بها كأمر واقع لأنهم اعتبروا أنّ التحرر من الاستعمار هو المطلب الأساسي الذي يجب أنْ يُعطى أولوية على كل ما عداه، وفي مواجهة

---

(١) الشيخ المهاجر، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٢) حنا بطاطو، الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق، مجلة الجهاد، عدد ٥، خريف ١٩٨٩م ـ بيروت ترجمة فضل شلق، ص ٦.

المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم يكن لديهم بسبب هشاشة بنية الدولة القطرية المفروضة عليهم، إطار ناظم لأفكارهم ومثلهم وطروحاتهم..»[1].

أمسكت النجف بزمام المبادرة ورأت أنّ على عاتقها بحكم موقعها ودورها تقع مسؤولية قيادة الثورة لتحرير العراق من الاستعمار البريطاني، وذلك بلمّ الشمل ورأب الصدع وسدّ الثغرات التي ينفذ منها المستعمر لإبقاء العراق فريسة سهلة بين براثنه.

وهنا، وفي خضم هذا الواقع المتماوج بالتناقضات والتقلبات، وعلى أرضية واسعة من الرمال المتحركة كيف استوت مواقف النجف وكيف تحركت وإلى أين وصلت في صياغة وتوحيد العمل الثوري العراقي في مواجهة المحتل البريطاني؟ هذا ما سنحاول التصدي له في الصفحات القادمة والكشف عن مظاهره وصوره.



النجف وخطاب الإعداد الثوري ضد الاحتلال البريطاني

بين بداية الحرب العالمية الأولى، ونهايتها جرت على الساحة الإسلامية والعربية أحداث وأطلقت وعود وأبرمت معاهدات، كان لها وقع الصواعق في نفوس المسلمين والعرب، مما أجّج جذوة الثورة في الصدور ودفع إلى توحيد الكلمة والقرار على خيار واحد لا بديل عنه.

---

(١) حنا بطاطو، مرجع سابق، ص ١٠٨.

هو خيار الثورة العسكرية بعد نفاد وسائل السلم. وقد تلاقى على ذلك الإسلامي والقومي والوطني والقبلي أيضاً وتعاهدوا على بذل المهج في سبيل طرد الغزاة المحتلين.

ومن المفيد أنْ ننوِّه هنا بأنّ من الأحداث الداخلية المهمة، كانت الثورة العربية التي أعلنها الشريف حسين أمير الحجاز والناطق باسم العرب «حينذاك»، على العثمانيين بالاتفاق مع البريطانيين الذين أمدّوه بالسلاح والمال ومستلزمات الثورة على المستوى المادي مضافاً إليها الوعد بتحرير كافة الأقطار العربية من النير العثماني وجعلها دولة واحدة تحت حكمه وبقيادته.

لقد جرت قبل الثورة العربية، مراسلات بين الشريف وبين مكماهون، نائب الملك البريطاني في مصر، حول وضع الأقطار العربية المحررة بعد الحرب العالمية الأولى.

وبينما المراسلات بينهما في مد وجزر والحرب تدق باب كل قطر عربي وإسلامي، كان الفرنسيون والبريطانيون يبرمون بالخفاء المعاهدة التي أطلق عليها إسم «معاهدة سايكس ـ بيكو» التي تنظم عملية اقتسام الأقطار العربية بين بريطانيا وفرنسا، والتي تنص على أنْ يكون لبنان وسوريا من نصيب فرنسا، وفلسطين والعراق تحت الاحتلال البريطاني لأسباب (كنا قد نوهنا بها في الصفحات السابقة)(*).

الاتفاقية غلّفت بالكتمان الشديد، لأن قسماً كبيراً من الضباط العرب وغالبيهم من الضباط العراقيين الذين عانوا من العنصرية التركية

(*) انظر: نادية مصطفى، أوروبا والوطن، ص ٤٢.

ـ انظر أيضاً: نقولا زيادة، قصة الاستعمار في العالم العربي، منشورات الفاخرية ـ الرياض ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت (د.ت.)، ص ١٢٧ـ ١٢٨.

وجدوا في ثورة الشريف متنفساً لهم وطريقاً لتحقيق غاياتهم وطموحاتهم في الاستقلال وإرساء «الهوية» العربية، ولقد ساهم هؤلاء في إنجاح الثورة الشريفية التي اغتالها البريطانيون فور انتصارهم، والتي كان لها الفضل الأكبر في دحر القوات العثمانية وخصوصاً في فلسطين وفي إيصال الجنرال البريطاني اللنبي، إلى القدس ليعلن دونما استحياء أو وجل، «هذه نهاية الحروب الصليبية».

هذه الاتفاقية لم يُكشف النقاب عنها إلا بعد استيلاء قادة الثورة البلشفية على الحكم في روسيا الذين أذاعوا تفاصيل معاهدة سايكس ـ بيكو بكاملها»[**].

وكانت الصدمة قوية أولاً للشريف حسين الذي راسل مكماهون مستفسراً عن حقيقة هذا الأمر الخطير فيجيبه «بلهجة مبهمة وتعابير عامة غير ملزمة ويتخذ من كون بعض تلك الأقسام محتلة من قبل العدو (تركية) ذريعة لترك تحديد المملكة العربية المستقلة. وقد أثار هذا ثائرة الملك حسين»[(١)].

ثم يتابع البزّاز ذاكراً بأنّ مكماهون حصل على تعهّد من الشريف حسين بالموافقة على بقاء القوات البريطانية في المناطق التي احتلتها من العراق، ولكن على شكل تأجير «بشرط أنْ تدفع بريطانيا تعويضاً مالياً مناسباً للحكومة العربية التي توشك أنْ تولد»[(٢)].

(**) راجع نصوص هذه المراسلات: د. محمد شيا، مقدمات الفكر السياسي عن الأمير شكيب أرسلان، ط١، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٣م، الفصل الثالث، ص ١٠٥.

(١) عبد الرحمن البزاز، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) البزاز، مرجع سابق، ص ٦٣.

وفي سنة ١٩١٧م. أطلقت بريطانيا وعدها على لسان وزير خارجيتها «بلفور» لليهود بإنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين.

وفي السنة ذاتها، وتحديداً في التاسع والعشرين من شهر آذار، كانت المؤامرة على المدن الشيعية المقدسة في الجنوب العراقي والتي تضم عتبات مقدسة كالنجف وكربلاء والكاظمية وغيرها، يحاك نسيجها بكتمان شديد من قبل المسؤولين البريطانيين. فالمشروع التآمري الذي اقترحته وزارة الحرب البريطانية في الهند وعممته على دوائرها في الهند وبغداد، ينص في إحدى فقراته على أنَّ يُشكل من مدن العتبات المقدسة الشيعية وغيرها وحدة منفصلة تحكمها الإدارة البريطانية مباشرة «وأنْ لا تضم أي منطقة زراعية إليها»[1].

وكذلك فقد اقترح الضابط البريطاني في الشرق أو «أمير العرب غير المتوّج» لورنس، سنة ١٩١٨، على وزارة الحرب البريطانية تكوين أو إنشاء ثلاث دول عربية أو واجهات عربية موجهة ببوصلات بريطانية: الأولى في سوريا، والثانية في شمال العراق وعاصمتها الموصل، والثالثة في جنوب العراق وعاصمتها بغداد»[2].

وما كان يجري في القطر العراقي أو في مصر تحت الاحتلال البريطاني من محاولات التنقيب والاستلاب أو الابتلاع كان ينسحب أيضاً على بقية الأقطار الإسلامية والعربية تحت أي لون أو نوع آخر من أنواع الاستعمار كالفرنسي في سوريا والإيطالي في ليبيا.

ويمكن القول: إنَّ وجه العالم الجغرافي والسياسي بعد الحرب

---

(١) إيرلند فيليب، العراق، دراسة في تطوره السياسي، ترجمة جعفر خياط، بيروت ١٩٤٩م (دون نشر)، ص ٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٥.

العالمية قد أصابه التغيير ومناطق أو مراكز النفوذ والقوة قد تبدلت في بعضها وتعدلت أو زالت في البعض الآخر وأصبحت بريطانيا مركز القوة الأول وتليها فرنسا لذلك فقد أصبحتا مطلقتي اليدين تنشآن وتغيران في الشرق كما كان يحلو لهما وفق مخططاتهما ومشاريعهما الاستعمارية.

«ولقد كان الاحتلال البريطاني العسكري للشرق الأوسط في نهاية سنة ١٩١٨م، علامة مؤكدة على انهيار النظام الدولي القديم في المنطقة ونقطة تحول هامة في السياسة الاستعمارية البريطانية في المنطقة. ذلك لأن انهيار الامبراطورية العثمانية وهزيمة ألمانيا وتركيا غيرت بعمق من الظروف وجعلت من بريطانيا القوة السياسية والعسكرية السائدة»[١].

ومن جملة التحولات التي تموضعت على الأرض العربية، كان استيلاء بريطانيا على بغداد ليصبح العراق دون لواء الموصل الغني بالثروات الطبيعية في قبضتها وقد توارى العثمانيون واختفت آثارهم فلم يعد هناك منازع ينازعها.

فعندما صرّح المستر إسكويت زعيم المعارضة البريطانية «ودعا الحكومة للجلاء عن العراق، . . . نهض لويد جورج للدفاع فقال: «إنّ في الموصل أقليات مسيحية يتوجب علينا حمايتها. . وإنّ بلاد الموصل غنية بثروتها الطبيعية. . غنية بالنفط»[٢].

ويمكن أنّ نستنتج من هذا القول أنَّ الادعاء بحماية الأقلية المسيحية لم يكن سوى ستار مموّه يلعب لويد جورج خلفه ويمثل دور

---

(١) نادية مصطفى، أوروبا والوطن العربي، مركز دراسات لوحدة الإسلامية ـ بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص ٤٢.

(٢) أمين الريحاني، قلب العراق، دار ريحاني للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٥٧م، ص٢٠٦.

الوصول إلى الثروات الطبيعية بشكل طبيعي يخرج معه عن دائرة الشك فيه والاتهام.

«وكان ممكناً أنْ يكون الحكم البريطاني عامل توحيد للشعب العراقي بما أدخله من وسائل إدارية وتنظيمية وتقنيات حديثة»[١].

ولكنها عمدت إلى القفز على تناقضات المجتمع العراقي وإشعال نارها، وشرعت تعمل على «الإفساد بالملاهي والخمور وصالات السينما الخليعية وإثارة الخلافات القومية والطائفية والقبلية بين السُنَّة والشيعة والعرب والعجم والأكراد والتركمان ومختلف القبائل الأخرى» في محاولة لتمزيق كلمة الشعب وقتل الروح الإسلامية الوطنية في داخله»[٢].

أمام هذه المشاريع والنوايا والطموحات الاستعمارية التي راح البريطانيون يترجمونها على سطح الواقع العراقي وفي ثنايا تركيبته الاجتماعية أهابت النجف بالعراقيين: مسلمين وقوميين عرب وبكل المخلصين (كما سنرى) من الأثنيات المسلمة وغير المسلمة برصّ الصف الواحد وأخذ الموقف التاريخي الواحد، الموقف الذي سيتمثل في إحدى الحسنيين: إما النصر وإما الشهادة، وهذا ما سوف تحكم عليه وتفصل به محكمة التاريخ.

ولتركات النجف على كافة المستويات مع أغلبية العراقيين على مختلف ألوانهم وتوجهاتهم ومظاهر وأشكال وصور وهيئات فاعلة ومؤثرة دفعت بالمستعمر في كثير من الأحيان والظروف إلى تغيير استراتيجية خططه وأدت إلى ضرب أو تفشيل مشاريعه الطامحة إلى تحديد الصورة التي يجب أن يكون عليها العراق تلاؤماً مع مصالحه.

(١) بطاطو، (مجلة الجهاد) مرجع سابق، ص ١٠١.

(٢) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ٣٨.

«ففي تلك الفترة نشأت، في معظم مناطق العراق حركات سياسية، وعسكرية معارضة للاحتلال ومشاريعه، قادتها نخب وفئات ذات انتماءات إيديولوجية وسياسية مختلفة. أما حركة المعارضة الأهم التي ارتقت بمعارضتها إلى مستوى السياسة المسلحة الأكثر اتساعاً وفاعلية فهي تلك التي نشأت ونمت في وسط جنوب العراق، حيث الغالبية العظمى من المسلمين الشيعة وبغداد وقام العلماء ورجال الدين المسلمون بالدور التوجيهي والقيادي الأساسي فيها»[1].

منذ مطلع القرن العشرين تكثفت الاجتماعات وكثرت اللقاءات بين النجف والمدن الشيعية المقدسة وبين كافة الفئات العراقية الفاعلة الأخرى[*].

وقد نجم عن ذلك مظاهر سياسية ومناوشات عسكرية شكلت بمجموعها باعثاً مهماً لاشتعال ثورة العراق الكبرى بقيادة النجف سنة ١٩٢٠م ضد الاحتلال البريطاني وقد ترددت أصداء هذه الثورة ضد الإنكليز في كافة أنحاء العالم»[2].

ومن أهم هذه المظاهر التي لمعت في الأفق العراقي منذ بدايات

---

(١) عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٦٧.
وفي هذا الصدد يقول: «وبالرغم من عمق الخلافات القومية والدينية والقبلية في البلاد عندئذٍ فقد ظهرت اتجاهات تدعو إلى تقارب الجماهير الشعبية لمختلف القوميات والأديان والقبائل.. وأثرت في بعضها البعض.. وفقد ظهرت بوادر للتعاون المتبادل بين السُنَّة والشيعة، خاصة في بغداد».
ـ انظر أيضاً: مؤسسة الجهاد، الحركة الإسلامية في العراق، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط١، ص ٤٣.
ـ انظر أيضاً: السر أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة جعفر خياط، بيروت ١٩٧١م، ص ٥٧.
(*) انظر: ل. كوتلوف، مرجع سابق، ص ١٦٧.
(٢) عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٨٨.

١٩١٨م كانت المواجهة الحربية بين النجف وبين الجيش البريطاني ومن ثم العراك السياسي بين النجف وبين الحاكم البريطاني في العراق في غضون المناخ الاستفتائي الخادع الذي بثته بريطانيا في العراق تضليلاً وطمساً لممارساتها التعسفية وطموحها إلى استبقاء العراق في قبضتها بقرة حلوباً، ثم جرّ الأمر إلى الثورة الكبرى أو الشاملة بين الفريقين.

ومما يجدر ذكره قبل الدخول في معمعة التفاصيل هو أنَّ النجف ظلت تحكم نفسها بنفسها منذ طرد القوات المحلية العثمانية وحتى نهاية ١٩١٧م.

وكانت القيادة البريطانية وكما أسلفنا، تتهيب الاحتكاك بالنجف نظراً لمكانتها ونفاذ كلمتها عند العراقيين عامة في تلك الحقبة.

ولما كانت المدن والقبائل التي تعتبر محسوبة على النجف خارج نطاق الحكم البريطاني، لذلك فإنَّ السلطة البريطانية كانت تعتبر أن امتلاك النجف هو بالضرورة سيطرة على التابعين والمؤتمرين بأمرها.

وبدأت القيادة البريطانية تضع الخطط الكفيلة وبكل حيطة وحذر ودهاء بردّ وشدّ النجف إلى «بيت الطاعة» البريطاني، إذ لا يمكن لدولة محتلة قوية أنْ تدع في خاصرتها شوكة تؤلمها وتنغص عليها راحتها ووحدة سلطتها وقرارها.

وحَذَرَ الصدام مع النجف، مرجعيةً وحوزة ومجتمعاً، فقد عمدت بريطانيا إلى نصب صنارتها مع «طعم» ظاهره الرحمة وباطنه المؤامرة والعذاب، وذلك بتعيين «حميد خان»، وكيلاً لها في المدينة[١]. وهو «رجل دين هندي إسماعيلي يقطن في النجف»[٢].

وخلف هذه الواجهة بدأت الإدارة البريطانية توجّه وتدير حركات

---

(١) عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠م، بغداد ١٩٦٣م، ص ١٨٣.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ١٩٠.

الاستفزاز والشغب في مدينة النجف، حيث راح مجتمعها يواجه التحديات ويرد عليها بتحديات أخرى مقابلة، دعماً لقيادة المرجعية ومساندة لمواقفها.

ولقد تلاقى في غضون ذلك، رجال الدين النجفيون من كافة المراتب مع المثقفين والوجهاء والأعيان وبدأت الندوات وحلقات التثقيف والتوعية السياسية وغيرها تأخذ تعبيراتها على الأرض. «وفي غضون تلك الفترة، تشكل في النجف عدد من المجالس «الندوات» لمناقشة القضايا السياسية والعامة ومتابعتها. وكان يشرف على تنظيمها عدد من رجال الدين والمثقفين الإسلاميين من الأسر العلمية المشهورة. ومن هذه الندوات: ندوة الشيخين جواد الجزائري وعبد الكريم الجزائري، وندوة آل شبيب ويديرها الشيخان محمد رضا ومحمد باقر الشبيبي، وندوة السادة آل كمال الدين محمد سعيد ومحمد علي، وندوة آل الصافي ويديرها السيدان محمد رضا وأحمد الصافي النجفي (الشاعر المشهور)»[1].

وقبل الحدث الحربي بين النجف وقوات الاحتلال ١٩١٨م، فقد تم تأسيس جمعية اجتماعية سياسية سرية تحت اسم «جمعية النهضة الإسلامية» وكان لها شأن ونشاط اجتماعيان وسياسيان فاعلان ومؤثرات لما قامت به من نشاط بارز حيث سدت كثيراً من الثغرات وأدت بالتالي إلى تكتل الناس حولها والإجماع بالرضى والقبول بعملها ونشاطها. والحدث الآخر هو تخلّي المجتهد الكبير الشيخ محمد تقي الشيرازي عن مقر إقامته في مدينة سامراء وقدومه إلى النجف بناءً على رغبة أعضاء الجمعية السرية وتكثيف مناشدتهم له وبعد مشاورات مع الأعضاء يمم شطر كربلاء واستقر فيها ليضخ في شرايين أبنائها روح الثورة.

---

(١) عبد الله الفياض، مرجع سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

جمعية النهضة الإسلامية:

لم تأتِ جمعية النهضة الإسلامية هذه، في النجف ردة فعل عاطفية بل انتهجت محجة واضحة مدروسة وناضجة التزاماً بروحية النصوص العقيدية وشعوراً ثابتاً بالولاء القومي والوطني الذي من شأنه لمّ الصف من الفرقة وجمع الشمل في إطار المواقف الموحدة والإرادات الواعية الهادفة إزاء ما يخطط له المستعمر في الداخل ويكتبه عملاؤهم خدمة للخارج ولمصلحته، بغية الوصول الرخيص على حساب المجتمع وكرامة الوطن. هؤلاء الوصوليون يلحظهم أحد الباحثين العراقيين في معرض دراسته لثورة العشرين العراقية (١٩٢٠م) قائلاً: «يجب أنْ لا يفوتنا جعل سلوك المتزلفين والمتصيدين في الماء العكر، سبباً آخر لذياك الانفجار التاريخي الخالد، فقد ألقت حكومة الاحتلال نفسها في أحضان زمرة من الأغنياء والأشراف عرفوا بالملق إلى السلطة المحتلة.. وقد أقنع هؤلاء الاستغلاليون ممثلي السلطة بأنّ الشعب في قبضتهم ورهن إشارتهم، وأنهم يديرون مقاصده وأفكاره حسبما يشاؤون وهم يفتخرون بتطبيق رغائب الحكومة مهما كان نوعها، فلقيت هذه الوساوس صدوراً رحبة في دوائر المحتلين.. وقد غاب عن بال السلطة إن الرأي العام غير مرتاح لتقرب أولئك المتزلفين منها.. وبقول واضح، بات ينشد الاستقلال ويحلم بالحرية، خصوصاً وأنَّ أخبار.. نشوب نيران الثورة المصرية كانت ملء الأسماع.. وليت المتزلفين وقفوا عند حد في دسائسهم، فإن بعضهم لم يقتصر على اكتساب عطف الحكومة عليهم وقبولها برسم العبودية منهم بل عمدوا إلى الوشاية والسعاية بالناس، فأشاروا بنفي هذا وحبس ذاك..»[1].

---

(١) عبد الرحمن البزاز، محاضرات عن العراق، معهد الدراسات العربية العالية، العراق ١٩٥٤م، ص ٨٠.

وبالفعل فقد كان علماء النجف يرصدون أنباء الثورة المصرية ضد الاحتلال البريطاني سنة ١٩١٩م التي كان لعلماء الأزهر فيها دور فاعل، دور المحرك والدافع والمواكب ويراقبون استراتيجية تحركها وتفاصيل مجرياتها للاستفادة والاستعبار، وفي هذا الصدد يقول البزاز: «إنَّ أنباء الثورة التي قام بها الأحرار المصريون في العشرة الأولى من شهر جمادي الثانية سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م. في وجه الطغيان الإنكليزي والأعمال الخارقة التي أتوا بها لمكافحة الاستعمار البريطاني في سقي النيل، ألهبت الحماسة في نفوس العراقيين المثقفين وجعلتهم يفكرون في ضرورة الاستفادة من هذه الأحداث للانعتاق من ربقة الاحتلال الذي كانوا فيه.. يضاف إلى ذلك أشياء أخرى.. وعبث الحلفاء بالعهود التي قطعوها للعرب.. أوجد غلياناً سياسياً زاد في شدته ظهور نوايا الإنكليز السيئة نحو مستقبل البلاد»[1].

حيال ما تقدم وبرز من معطيات سابقة ومستجدة ومن أحشاء الخطاب الثوري النجفي، ولدت جمعية النهضة وعلى رأسها كان السيد محمد علي بحر العلوم (أحد المجتهدين الكبار في النجف) والمجاهد الصابر الشيخ محمد جواد الجزائري ومرزة كاظم الخليلي وغيرهم، كما انتسب إليها عدد كبير من المثقفين والمحاربين القياديين القدامى والذين أبلوا البلاء الحسن في معاركهم ضد الإنكليز، إلى جانب الأتراك، وبخصوص هذه الجمعية يقول الأسدي[*]: «لقد وردت إشارات إلى نشوء جمعية سرية اسمها «جمعية النهضة الإسلامية» اتخذت من النجف الأشرف مركزاً لها. وكانت هذه الجمعية التي أسهم بعض الروحانيين

---

(١) عبد الرحمن البزاز، مرجع سابق، ص ٧٢.

(*) هذا الباحث هو نجفي عاصر الثورة العراقية، ١٩٢٠م وما سحبت خلفها من نتائج ومستجدات أخرى.

بفعالياتها تستهدف مقاومة النفوذ البريطاني في النجف والناطق المجاورة لها[1].

وقبل الخوض في معالجة أهم بنودها، نستعرض المقدمة التي استهلّ بها أعضاء الجمعية برنامج عملهم والأسباب الداعية إلى إنشائها. وكما سنرى فإن المقدمة تشكل جزءاً لا يتجزأ ولا يختلف عن عملها المستقبلي.

ورد في المقدمة ما يلي: «لما تفاقمت الخطوب وتكاثرت الحوادث المحزنة في أغلب أقطار العالم وتفرقت الأمم واختلفت آراء الشعوب، وانقسمت جملة من الدولة العظمى أقساماً، بل وتمزقت شر ممزق، وكل ذلك من ويلات الحرب العامة الطاحنة، وطال أمد الفوضى والثورات الداخلية في أكثر العواصم والمدن الكبرى الراقية وغيرها. وكاد أنْ يعتقد أنَّ السلم العام لا يعود كما كان قبل الحرب، لتأثر الأمم والشعوب من قرارات مؤتمر الصلح الجائرة المخالفة لروح العدل والمساواة في الحقوق وانتشرت الدسائس الأجنبية وكثر الخداع والمكر السيء للمسلمين»[2].

أما خطة العمل والتحرك لن تنحصر في الإطار المحلي للجمعية، بل ستأخذ شكلاً دائرياً يطال الأمة الإسلامية في كافة ديارها وتقضي، حسب «إجماع علماء الإسلام وقادتهم الأفاضل على إعادة الربط وتمتين العلاقة بين المسلمين. خطة الاستعمار شاملة ويجب أنْ تكون خطة المواجهة والمقاومة شاملة أيضاً، خطة الغرب جذرية ولن تقوى عليها إلا خطة جذرية شاملة أيضاً وذلك بالعودة إلى الاعتصام بحبل الله المتين

(١) الأسدي، مصدر سابق، ص ١٧٠.

(٢) الأسدي، مرجع سابق، ص ٦٦.

ليكون الإسلام كتلة واحدة (تحت عنوان الجامعة الإسلامية) كلمة الإسلام يجب أن تعلو بمراعاة القانون الأعظم (الإسلام أو الشرع الشريف المحمدي والعمل به إلى جانب طرح التقاليد الإفرنجية الخليعة ولكن مع مجاراة المزايا الجميلة في المدنية الحديثة)»[1].

ومن خطة التحرك مدّ يد العون والمساعدة ومؤازرة كل جمعية عربية مادةً ومعنًى إذا كان هدفها التحرير والاستقلال.

ولم تُغفل خطة التحرك الالتفات والاهتمام بصيانة أعراض وحقوق جميع الملل غير المسلمة واحترام أماكن عبادتهم وطقوسهم وشعائرهم.

هذه الجمعية تكون النواة للأمة الإسلامية ومركزها ينبغي أنْ يكون حيث مركز الرئيس الروحاني، ولكن توزع شعبها على البلاد والأمصار ويتولى شؤونها أهل العلم والفضل والأعيان ويُرسل المندوبون إلى كافة الديار الإسلامية ويكون لها هيئة إعلامية في الداخل والخارج ترصد الأخبار وينحصر عملها في التلقي والإرسال أو الأخذ والتوزيع. وتقضي الخطة «بإرسال الوفود وطبع المنشورات والمجلات والجرائد باسم الجامعة الإسلامية وتعميمها في سائر الأقطار والأرجاء والاشتراك في الصحف الحرة الخارجية والداخلية للوقوف على سير الحوادث في العالم»[2].

ترتسم أمامنا، ونحن نستعرض بنود هذه الجمعية، صورة الإسلام الموحِّد الجامع من جهة، والثائر على التخلف والمحرك للطاقات والإمكانيات لتأخذ دورها على أرض الواقع في ساحات العمل والصراع من جهة ثانية. ونرى فيها كذلك دعوة المسلمين كافة للالتفاف والوحدة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢) كمال الدين، مصدر سابق، ص ٦٩.

في نطاق جامعة إسلامية معتصمة بحبل الله كي لا يفشلوا وتذهب ريحهم وتخلو الأرض منهم لتبقى مهاداً لعدو عابث متسلط مستكبر. ونرى فيها نداء الإسلام إلى المسلمين لتجاوز المحنة والتشتت بتجاوز الاعتبارات الطائفية والارتفاع فوق الأحقاد المذهبية وسد الثغرات التي يستطيع أنْ ينفذ منها عدو الله وعدوهم. دعوة للاجتماع والالتحام على كتاب الله وشرعه والتطلع لمجاراة الأمم المتقدمة صناعياً وفنياً واقتباس نظرياتها العلمية. وفي بعض البنود ولا سيما الخامس منها، نلحظ الصورة الزاهية للارتقاء الإسلامي الحضاري فوق حواجز الحقد العنصري والتعصب الديني «صيانة أعراض والمحافظة على حقوق جميع الملل غير المسلمة واحترام معابدهم ومراعاة مناسكهم الدينية» والسلام لهم ما داموا مسالمين، والأمن والأمان لهم فيما يعتقدون ويمارسون، وصيانة للأقلية في المجتمع الإسلامي ولو كانوا من اليهود أعداء المسيحية والإسلام والإنسانية جمعاء.

الفصل الرابع

١ ـ أحداث ومواقف سبقت ثورة العشرين.

٢ ـ صك الانتداب البريطاني على العراق بموجب مؤتمر سان ريمو.

٣ ـ ثورة العشرين: نتائج، تقديرات ومظاهر.

(١)

أحداث ومواقف سبقت ثورة العشرين

لم تكن الثورة كحدث اجتماعي وسياسي بارز منفصلة عما سبقها من أسباب بعيدة وقريبة، إلا أنّنا نكتفي بالقريب والمباشر والذي قاد مباشرة إلى ثورة ١٩٢٠م.

١ ــ حصار النجف ١٩١٨:

في ٦ جمادي الثانية ١٣٣٦ ـ ١٩ آذار ١٩١٨م هاجم الثوار النجفيون مقر القائد العسكري، حاكم النجف البريطاني «مارشال»، ثم انسحبوا بعد مقتله وعدد من حرّاسه. يصف الحاكم العسكري العام البريطاني الهجوم بقوله: «وفي الصباح الباكر ليوم ١٩ مارس ١٩١٨م تنكر عدد من النجفيين بلباس الشبّانة وتمكنوا من الدخول إلى خان عطية، بعد أنْ تخلصوا من حرّاسه وقتلوا المسكين مارشال، وجرحوا ضابط العمل الذي كان معه جرحاً بليغاً. . وقد وصل الكابتن بلفور من الكوفة ودخل المدينة. وبالرغم من إطلاق النار الشديد، نجح في إخراج نصف قوة البوليس»[١].

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٤٩.
ـ انظر: جعفر الخياط، مرجع سابق، ص ٢٦٦ (التفاصيل مقتل «مارشال» على يد المقاومة).
ـ انظر أيضاً: عبد الرحمن البزاز: العراق من الاحتلال حتى الاستقلال ط٣، مطبعة العني ـ بغداد، ١٩٦٧م، ص ٩٩.

ويرسل الحاكم البريطاني العام رسالة إلى المرجع الأعلى يومذاك، السيد محمد كاظم اليزدي، يطلب منه فيها تسليم القتلة: ومن جملة ما جاء في الرسالة:

«إلى حضرة آية الله الحاج السيد محمد كاظم الطباطبائي دامت بركاته:

لقد أصدر صاحب الدولة قائد الجيش العام الأوامر اللازمة لإخماد الفتنة التي وقعت في النجف الأشرف وكدرت خاطره كثيراً. وقد أصدر الأوامر بإلقاء القبض على المفسدين الذين سببوا هذه الفتنة وبالمحافظة على سمعة البقعة المباركة الشريفة. وسمعة حضرات العلماء الأعلام دامت بركاتهم... ولا شك أنّ الكابتن بلفور سيطلع حضرتكم على هذه الأوامر التي إن لم يطعها أهالي النجف ويرضخوا لها، فلا بدّ أنْ تحصل بواسطتهم المضايقة.. وإنّا لمنتظرون نتيجة مساعيكم المشكورة..

في ١٩١٨/٣/٢١م[١]

وبعد اجتماع ومداولة برسالة القائد البريطاني رفضت من قبل النجفيين، واستمرت مهاجمة البريطانيين وكانت النتيجة حصار النجف وتطويقها من جميع الجهات، وقطع المياه وجميع الإمدادات عنها من قبل الجيش البريطاني، ولفكّ الحصار وضع القائد العام البريطاني الشروط التالية:

أولاً: «تسليم القتلة ومن اشترك معهم بالفتنة تسليماً بلا شرط ولا قيد».

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٦٥، ٢٦٦.

ثانياً: غرامة ألف بندقية وخمسين ألف روبية.

ثالثاً: تسليم مئة شخص من المحلات الثائرة إلى الحكومة البريطانية لسوقهم من النجف الأشرف بصفة أسرى حرب.

وقد تبلغ أيضاً بأن البلدة ستبقى تحت الحصار الشديد إلى أن تسلم بهذه الشروط»[١].

رفض النجفيون هذه الشروط بشدة وقرروا الدفاع عن مدينتهم بما لديهم من وسائل ضعيفة، ولو كلفهم بذل دمائهم. وكان السيد اليزدي المرجع الأعلى يريد أنْ يحل المعضلة بالوسائل السياسية التي يمكن أنْ ترفع الحصار والعذاب والرعب عن النساء والأطفال والشيوخ، مع تقديره لبسالة الثائرين وحماسهم، ولكنه كان على علم بالثغرات التي تنتج عن عمالة قلة ضئيلة من النجفيين وتسكعهم على أبواب المحتل الأجنبي. ولكن الثوار وعلى رأسهم بعض العلماء لم يذعنوا لنصيحة المرجع الأعلى بإنقاذ المدينة وتجنيبها ويلات الدمار والقتل والخراب.

إذن، لقد بدأ الحصار منذ مقتل مارشال، ودام خمسة وأربعين يوماً، جرى بعدها دخول الإنكليز إلى النجف. تلا ذلك نفي بعض العلماء منهم: السيد محمد علي بحر العلوم والشيخ محمد جواد الجزائري وشخصيات اجتماعية لها وزنها الاجتماعي في النجف أما المشنوقون فقد كان عددهم كبيراً «ولقد نزفت قلوب المشاهدين دماً وهم يرون هؤلاء الأبطال النجفيين يرتقون أعواد المشانق بكل جرأة وقوة ولم يشاهدوا على أي أحد منهم أثراً للخذلان والانكسار والهزيمة..»[٢].

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) كمال الدين: مرجع سابق، ص ٤٨.

حلف القبائل وعلماء النجف والاتصالات بين أطراف العراق:

في أواخر نيسان ١٩٢٠م عقد اجتماع ضم علماء وشيوخ القبائل في الغرّاف والحلّة والدينوانية والشامية وزعماءها «وقد أقسم أعضاء ذلك الاجتماع بالقرآن الكريم أنهم سينسفون خطوط السكك الحديدية وسيقاومون البريطانيين كل من منطقته. . وكانت غاية الحلف ومقصده إقامة حكومة دينية تستمد سلطتها من النجف. وتلقت قبائل شطرة وسوق الشيوخ وقلعة سكر رسائل مختومة بعث بها علماء النجف يحثونهم فيها على التعاون مع زعمائهم. وكان مجتهد كربلاء يعظ في الناس حاثاً إياهم على الجهاد، كما أنه بعث بمئات الرسل إلى جميع أنحاء مدن الفرات الأوسط والأسفل ليقوموا بهذه المهمة»[1].

أما زعماء قبائل الفرات الأوسط والأسفل فأنهم كانوا على أهبة الاستعداد ينتظرون الأوامر للتحرك والبدء بالثورة.

ومع بغداد جرت اتصالات بواسطة مندوبين عن النجف وكربلاء والحلة والقبائل الفراتية ثم أرسلت بغداد جعفر أبو التمن مندوباً عنها وسار الجميع حتى التقوا بالمرجع الأعلى الشيرازي، وبعد اجتماع مطول قصد الجميع مرقد الإمام الحسين «فعاهدوا الله في هذا المكان المقدس أنْ يلتزموا بالمقررات التي تهدف إلى التفاني والتضحية، من أجل الثورة، بالنفيس. وبعدها بعدة أيام وجه الشيرازي كتاباً إلى العراقيين طالباً معاضدة رجال الثورة. هذا هو نص الرسالة: إلى إخواننا العراقيين: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. «أما بعد: فإنّ إخوانكم المسلمين في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من أنحاء العراق قد اتفقوا فيما بينهم بمظاهرات سلمية. وقد قام جماعة كثيرة بتلك

---

(١) النفيسي: مرجع سابق، ص ١٤٢.

المظاهرات مع المحافظة الأمنية بوجهٍ واحد، مطالبين بحقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إن شاء الله تعالى بحكومة إسلامية. ولقد بلغتنا إحساساتكم الإسلامية وتنبهاتكم الوطنية. والواجب عليكم، بل على جميع المسلمين، الاتفاق مع إخوانهم بهذا القصد الشريف وأنْ يرسل كل قطر وناحية بمقصده إلى عاصمة العراق بغداد، للطلب بحقه مع الذين سيتوجهون من أنحاء العراق عن قريب إلى بغداد وإياكم بالإخلال بالأمن والتخالف والتشاجر بعضكم مع بعض فإنّ ذلك مضر بمقاصدكم الإسلامية ومضيع لحقوقكم التي صار الآن أوان حصولها بأيديكم وأوصيكم بجميع الملل والنحل التي في بلادكم، في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ولا تنالوا واحداً منهم بسوء. وفقكم الله جميعاً لمراضيه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[1].

ولقد كان لهذه الرسالة وقع الهشيم في النار، فثارت الحميات وانعقدت الندوات في كل مكان. وفي بغداد كان موقف الجمعيات والأحزاب البغدادية لا تقل حماساً واندفاعاً عن بقية المدن العراقية. وخصوصاً عندما عاد مندوبهم جعفر أبو التمن من كربلاء والنجف إلى بغداد وشرح لم مشاهداته عن الاستعداد والإعداد للثورة الكبرى. بدأت الاجتماعات الثائرة في كل مكان من بغداد وأول اجتماع عقد في آخر ليلة من شعبان، بجامع حيدر خانة، حيث تليت القصائد الثورية، وقد جاء في مستهل إحدى القصائد:

أيها الغرب جئت شيئاً فريا ما علمنا إلا علياً وصيا

وكان قد تم اختيار خمسة عشر عضواً من الحاضرين ليقوموا بتمثيل السُنَّة والشيعة أمام سلطات الاحتلال، ومن بين هؤلاء كان السيد أبو القاسم الكاشاني والسيد محمد الصدر ومحمد جعفر أبو التمن،

---

(١) كمال الدين، مرجع سابق، ص ٢١٨.

يوسف سويدي، علي البزركان، رفعت الجادرجي، وهؤلاء خليط من السُنَّة والشيعة، وبعد انتخابهم طلبوا موعداً من الحاكم العام البريطاني، الذي وافق على مقابلتهم بتاريخ ٢٩ أيار ١٩٢٠م قبل الظهر.

وعند الاجتماع بدأ الحاكم العام بالكلام، ومن جملة ما جاء فيه: «نص المادة العشرين من معاهدة عصبة الأمم هي: إنّ المستعمرات والبلدن التي قضت نتائج الحرب بخروجها عن سلطة الدول التي كانت تسيطر عليها في الماضي، والتي تسكنها شعوب لا تزال حتى الآن غير قادرة على الوقوف منفردة في معترك الحياة الحديثة المحتوم، يجب أنْ يطبق عليها المبدأ القاضي بوضع سعادة شعوبها وتقدمها وديعة مقدسة في يد العالم المتمدن، ويجب أنْ يدرج في مثل هذا العهد الضمانات على حسن القيام على هذه الوديعة. وإنّ الطريقة المثلى لتطبيق هذا المبدأ، هو أنْ يُعهد بالوصاية على هذه الشعوب إلى الدولة الراقية التي تمكنها مواردها المادية واختباراتها ومواقعها الجغرافية من القيام بهذه المسؤولية أحسن من غيرها... وتقوم هذه الدول بالوصاية على سبيل الانتداب من جمعية الأمم..»[(١)].

وتلا الحاكم السيد محمد الصدر، فنوّه بالحريات المكبوتة، ولا سيما حرية الصحافة والفكر والنشر، وطالب الحاكم العام بالعهود المقطوعة والمواثيق المعلنة من قبل بريطانيا، ومن بعد الصدر تولى الكلام الشيخ يوسف السويدي الذي نوّه بأنّ الأمن مستتب في البلاد والضرورة تقضي بإنشاء حكومة وطنية تتولى مهامها بدلاً عنكم.

وكان جواب الحاكم العام، كما هي العادة، خداعاً وتضليلاً، ولكن السيد الصدر علّق عليه عندما أشار إلى قرب انتخاب مجلس

---

(١) كمال الدين، مرجع سابق، ص ٢٢١، ٢٢٢.

للشعب قائلاً: نرجو التفضل بإعلامنا عن شكل المجلس ونوع تأليفه ومتى يكون تشكيله»[1].

ثم انتهى الحوار إلى كتابة مذكرة هذا نصها: «إلى سعادة الحاكم الملكي العام المحترم: تعلمون أنّ الشعب قد انتدبنا بمظاهرته التي أقامها ليلة ٧ رمضان (٢٦ مارس ١٩٢٠م) للنيابة عنه في مطالبة السلطة المحتلة ومفاوضة رجالها بشأن تنفيذ ثلاثة مطاليب جوهرية يرى جمهور الشعب ومعظم قادة آرائه اليوم ضرورة تطبيقها وتنفيذها حالاً وهي:

١ - الإسراع في تأليف مؤتمر يمثل الأمة العراقية ليعين مصيرها، فيقرر شكل إدارتها في الداخل ونوع علاقتها في الخارج.

٢ - منح الحرية للمطبوعات ليتمكن الشعب من الإفصاح عن رغائبه وأفكاره.

٣ - رفع الحواجز الموضوعة في طريق البريد والبرق بين أنحاء القطر أولاً وبين الأقطار المجاورة له والممالك الأخرى، ثانياً ليتمكن الناس هنا من التفاهم مع بعضهم ومن الاطلاع على سير السياسة الراهنة في العالم. فبصفتنا نواباً عن أهالي بغداد والكاظمية نطلب إليكم أنْ تصادقوا حالاً على تنفيذ هذه المطالب المذكورة، ولا يغرب عن بالكم ما في قبول هذه المطالب وإحلالها محل الإجراء والتنفيذ من صيانة الأمن وحفظ النظام والسلام العام»[2].

ولكن جواب الحاكم العام كان بعد أسبوع نوعاً من التسويف والمماطلة والشعوذة السياسية ثم لجأ إلى العنف عندما ذاق بالمندوبين ذرعاً وهمّ بإلقاء القبض على أربعة من أعضاء الوفد وهم: جعفر أبو التمن والسويدي والبزركان وأحمد داود، فداهمت الشرطة منزل أبو التمن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

(٢) كمال الدين، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

والبزركان اللذين استطاعا الإفلات ومغادرة بغداد، وأما السويدي فإن بعض الرجال الزوار في منزله التحموا مع الشرطة مما سهل له الخروج إلى الكاظمية ومنها التحق بجيش الثوار الفراتيين. أما الشيخ أحمد فقد نفي إلى البصرة. واستمرت سلطة الاحتلال بملاحقة الأحرار والبارزين.

أما كربلاء فإنها كانت تموج بالثوار. وقد تجمع فيها بتاريخ ٢٠ حزيران ١٩٢٠م مندوبو الشامية والنجف الأشرف ومندوبون من بغداد. وفي اليوم التالي أقيم مهرجان ثوري خطابي حضره أهل كربلاء إضافة إلى جموع هائلة من شتى أقطار العراق وعلى رأسهم محمد رضا، نجل الإمام الشيرازي، حيث تتالت خطب التعبئة وألَحَّتْ على مقاومة المحتل والدعوة إلى الاعتصام بحبل الوحدة الإسلامية.

وعندما بلغ أمر المهرجان القائد المسؤول عن المنطقة أرسل قوة عسكرية كبيرة لإلقاء القبض على الخطباء، وأرسل رسالة بذلك إلى المرجع الأعلى في كربلاء، الشيرازي الذي رد برسالة جوابية، هذه بعض فقراتها:

«قرأنا كتابكم وتعجبنا غاية العجب من مضمونه، حيث أنّ جلب العساكر لمقابلة الأشخاص المطالبين بحقوقهم المشروعة الضرورية لحياتهم من الأمور غير المعقولة ولا تطابق أصول العدل والمنطق بوجه من الوجوه... وأدعوكم عجالة لأبلغكم أنّ توسّلكم القوة في قبال مطالب البلاد واستدعاءاتها مخالف للعدل ولإدارة البلاد، وإذا امتنعتم عن المجيء هذه المرة أيضاً فستصبح وصيتي للأمة بخصوص مراعاة السلم ملغاة في ذاتها وأترك الأمة وشأنها، وبهذه الصورة تقع مسؤولية نتائج السوء عليكم وعلى أصحابك. وفي الختام لي الأمل أنْ تؤثر فيك هذه النصيحة كي لا يقع ما يفسد النظام والأمل ولكي لا تكونوا سبباً لإراقة دماء الأبرياء»[1].

---

(١) كمال الدين، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

وإذا كانت هزيمة العثمانيين وزوال السلطنة قد شكلت سبباً غير مباشر للثورة، فإن ممارسات الإنكليز كانت السبب المباشر بلا ريب. فمع انتهاء الحرب العالمية الأولى وزوال حكم الأتراك على العراق كانت تصدر عن المسؤولين البريطانيين والفرنسيين بلاغات متناقضة. لقد صدر في عام ١٩١٨م (٨ ت٢) عن البريطانيين والفرنسيين بلاغ مشترك حدّدوا فيه ما يجب أنْ تكون عليه المناطق التي كانت تخضع للحكم التركي. يقول البلاغ: «إنّ الهدف لكل من فرنسا وبريطانيا العظمى هو التحرير الكامل الناجز لجميع الشعوب التي خضعت طويلاً للجور التركي وإقامة حكومات وإدارات وطنية تستمد سلطتها ومبادرتها من الممثلين اشرعيين الذين ينتخبهم الشعب»[1].

وكذلك الجنرال مارشال، قائد القوات البريطانية في العراق فإنه ألقى خطاباً أمام أعين بغداد قطع فيه الوعود وسجل العهود باستقلال الشعب العراقي كما وعد بإطلاق سراح أسراهم وإعادة منفيّيهم من الهند وبإزالة القيود عن التجارة وإعطاء بعض الحريات في التنقل بين المناطق. وسمح في الوقت نفسه «بإعادة نقل الموتى للدفن في النجف وكربلاء وبالسماح للحجاج بزيارة الأمكنة المقدسة وختم الجنرال خطبته هذه قائلاً: «أطلب إليكم أنْ تدركوا الإزعاج الذي يسببه وجود جيش في بلادكم أمر لم نقصده ولا نريده وإنما ضرورات الحرب أملته علينا وأعدكم باسم جلالة الملك الامبراطور بأني سأسعى في أقصى سرعة لأنْ أزيل كل ما مثل شأنه أن يحملكم على الشكوى والتململ»[2].

ولكن ولسن نائب الحاكم الملكي البريطاني، صرّح بأن البلاغ الفرنسي الإنكليزي المشار إليه وخطاب مارشال مناقضان لمبدئية وعد

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٣.

(٢) النفيسي، مرجع سابق، ص ١١٢.

بلفور المقطوع لليهود في تشرين الثاني ١٩١٧م، بإنشاء وطن لليهود في فلسطين(*) «من جهة، ومن جهة ثانية فإنهما لا يلحظان ولا يأخذان في الاعتبار مسألة الأقليات العنصرية في العراق كاليهود والآشوريين والأكراد، وكذلك الأقلية المسيحية. أما الجاسوسة البريطانية في العراق جوترود بلّ فإنها في إحدى مذكراتها تعتبر أنّ «البلاغ الإنكليزي الفرنسي كان» ضرورة يؤسف لها ـ وإنّ عودة المنفيين الشيعيين، وعددهم ١٠٧ أمر يفهم المرء منه مغزاه ونفعه في تهدئة الخواطر. وثارت مخاوف اليهود بسبب البلاغ الفرنسي الإنكليزي المشترك حتى أنهم تقدموا من السلطات البريطانية طالبين التجنّس بالجنسية البريطانية في حال إنشاء دولة عربية مستقلة في العراق. كذلك الحال لدى الجالية المسيحية فإنّها أيضاً أبدت تخوفها من قيام دولة عربية مستقلة في العراق»(١).

هذا التناقض يضاف إليه تناقضات أخرى: «من معاهدة سايكس ـ بيكو إلى سان ريمو إلى مقررات وبنود مؤتمر الصلح ولا سيما البند «١٢» الذي ينص على تحرير الأقطار المحكومة من الأتراك وجعلها دولاً مستقلة، تقرر مصيرها بنفسها أي «أنّ الأقسام التركية من الامبراطورية الحالية يجب أنْ تضمن له سيادتها. لكن الأقوام الأخرى التي تخضع الآن للحكم التركي يجب أنْ تضمن لها حياة آمنة لا تشوبها شائبة وفرصة لا تمس قطعياً للحكم الذاتي، ويجب أنْ تفتح مضائق الدردنيل بصورة دائمة وتجعل منها ممراً لبواخر وتجارة جميع الأمم، ويُؤمَّن ذلك بالتزامات دولية»(٢).

إذن، كانت أمام العراقيين منعطفات خطيرة. وكانت النجف بفعل

(*) مراجعة نص وعد بلفور مع الملاحق.

(١) النفيسي، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) الأسدي، مصدر سابق، ص ١٧٠.

دورها ووعيها التاريخيين الأكثر قدرة على إضاءة عتمة هذه المنعطفات والإعداد لمجابهة الأخطار الناجمة والتي ستنجم عن قضية تعليق موضوع الاستقلال الناجز التام للعراقي. فبين تصريح هذا وتصريح ذاك وتناقضاتهما كان يختفي لبُّ المسألة وتُطمس حقيقتها. ولم يكن ذلك بالغريب على سياسة الغرب أو الجديد في ممارساتها. فعمليات التمويه وإتقان صناعة فن الكذب وتبادل الأدوار، وتمثيل المسرحيات المتناقضة كل ذلك يبرع الغرب في تأديتها وصولاً إلى الوقوع على الفرصة الضائعة والأمل المرجوّ، وهو ديدن الاستعمار في العراق كما في سواه «فللطرائق التي استخدمتها (إنكلترا) في (الهند) دلالة مميزة: إنَّها لا تتردد في تدمير الصناعة الهندية واقتصاد الغذاء كله. فالمهم وحده هو النتيجة الماثلة في جعل الهند تختص آنذاك بزراعة الذي سيصنع بعد ذلك في (مانشستر) ويُعاد تصديره بصفته منتجاً تاماً ليباع في الهند»[1]، هذا عندما لا يكون العنف وحده وسيلة لالتقاط الفريسة، أما عندما يرى الغرب ضرورة العنف العسكري فإنّنا نسمع أحد المستعمرين الفرنسيين القياديين يسرد بعض صنائعهم المتحضرة في إفريقيا، يقول: «أقمنا في مركز البلدة وأحرقنا وقتلنا وعثنا فساداً في كل شيء... وطاردناهم من كل جهة لنأخذ منهم نساءهم وأطفالهم وماشيتهم... تسألني في فقرة من رسالتك عما نفعل بالنساء اللواتي نأخذهن، إننا نحتفظ بقسم منهن رهائن ونبادل قسماً لقاء خيول والباقي يُباع بالمزاد بيع حيوانات الذبح»[2]. أما الإنكليزي الكولونيل (كاركان) في كينيا أثناء استعمارها يصرح دون خجل: «سرقنا أرضهم، وبقي أن نسرق أذرعتهم، وأن

---

(١) غارودي، روجيه: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٨م، ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

العمل الإجباري هو النتيجة اللازمة لاحتلالنا البلاد»[1].

ولذلك فإنّ الغربيين عندما تنهتك مساوىء ممارساتهم، وبربريتهم وتتبدى في أبشع صورها على المستويات: العسكري والاستغلال الاقتصادي المدمر وغيره، نجدهم ينظّرون ويبررون ذلك بالتقدم الحضاري والتقني وإلى ما هنالك من أقنعة ينطوي تحتها الزيف والخداع، والسطو والقتل. كان الوهج الثوري قد بدأ يلفح وجوه المحتلين في العراق، وبدأت تهب، من وسط السكون والهدوء الذي أملته الوعود الكاذبة، رياح العصف الثوري. «أما جماهير الشعب فقد كانت تقف كما قلنا، سُنَّة وشيعة وراء الإمام الشيرازي وسائر العلماء الأعلام. وقد حاولت بريطانيا أنْ تشتري ضمائر العلماء بالأموال.. فلم يقبلها أحد»[2] لأنهم لا يشترون رضى المخلوق بسخط الخالق.

كان لا بدّ من تدبير آخر تتخذه السلطة البريطانية احترازاً من الثورة التي بدأ يقدح شرارها، وتنفيساً للغليان والغضب العام. لذلك فقد لجأت إلى عملية الاستفتاء العام الذي يجري بالإجابة على أسئلة ثلاث:

١ ـ هل يفضلون دولة عربية تحت إرشادات بريطانية تمتد من حدود ولاية الموصل الشمالية إلى الخليج؟

٢ ـ وهل يرغبون في أن يرأس هذه الدولة رجل عربي من أولي الشرف؟

٣ ـ ومن هو هذا الرئيس الذي يريدونه؟

وبدت مسألة الاستفتاء عملية مسرحية ليُلعب خلف ستارها أدوار لم يكن بالعسير التنبه لها وهتك ألغازها. فبمجرد الإعلان عن مسألة الاستفتاء

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢) الكاتب أحمد: مرجع سابق، ص ٣٦.

أصدر المرجع الأعلى في النجف، فتواه التي تقول «ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين»[١].

وكانت حجة الحاكم البريطاني بالإجابة على هذه الأسئلة «إنّه لأمر جليل القيمة عندنا أنْ يكون في متناولنا تقرير صحيح يكون تعبيراً صادقاً عن الرأي العام للسكان هناك حول هذه النقاط الثلاث، تقرير نستطيع نشره على الملأ ونقول عنه أنّه تعبير محايد لشعب العراق»[٢].

وهنا بدأت سخافة المسرحية كما تراها النجف، وبدأت تحركات ولسن بمدّ الأحابيل ونصب الإشراك. فهو يعطي التعليمات لضباطه والمشرفين على عملية الاستفتاء بأنّهم إذا رأوا أن الأجوبة مرضية، أي أنها توافق على حكم بريطانيا يسجلون محضراً بذلك ويوقع عليه كثير من الأعيان والبارزين في غير المدن الفراتية الشيعية «وإذا رأيتم العكس فلا تقوموا بأي أمر حتى أرسل إليكم تعليماتي. ويمضي ولسن إلى النجف بنفسه فيجتمع بالعلماء الذين رفضوا الحماية البريطانية وأجابوه بأنه لا بديل عن الحكم الوطني المستقل». وفي كربلاء وبقية المدن الفراتية كان الجواب بالإجماع لا! للبريطانيين. وأقدم ولسن على تزوير إرادة العلماء في كل من النجف والمدن الفراتية وبغداد»[*].

---

(١) مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) النفيسي، مرجع سابق، ص ١١٧.

ـ لمزيد من التفاصيل راجع: عبد الغني الملاح: تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ط٢، ص١٣.

(*) انظر: الرهيمي مرجع سابق، ص ٢٠٢: يقول في هذا الصدد: «أن ما يمكن ملاحظته هنا، هو أن مضبطة بغداد طالبت بدولة عربية واحدة في حين طالبت مضابط النجف وكربلاء والكاظمية بحكومة عربية إسلامية. أما فيما يتعلق بحدود العراق وتؤس أحد أنجال الشريف حسين للدولة الجديدة فكانت المطالبة بها متوافقة في كافة المطالب).

ملاحظة: راجع المضابط مع الملاحق.

أما في بغداد، فالجواب كان كأجوبة النجف وكربلاء والحلة وغيرها، فإذا هناك سبعة من بغداد يُلقى القبض عليهم ويصبحون منفيين خارج العراق مما أشعل فتيل الثورة في كل مكان. أما العملاء والمأجورون فلقد كان لهم دور بارز في الخيانة. فهم يبدون استغرابهم لعملية الاستفتاء أمام المسؤولين البريطانيين. أحمد باشا الصانع، أحد وجهاء البصرة في حديثه أمام الحاكم البريطاني يقول: «أنا لا أريد سوى الحكم البريطاني البحت، وأرجو أنْ لا تتركوا البلاد بل احكموها بأنفسكم بيد قوية»[1] ويقول وجيه آخر، هو السيد محمد بركات: «في رأيي إنّ سؤالكم وأنتم الحكومة، ما هو نوع الحكم الذي نريده يدل على شيء غير اعتيادي... فأنتم لو عينتم علينا حاكماً نصرانياً أو يهودياً أو عبداً زنجياً كان ذلك بالنسبة لي حكومة على حد سواء»[2].

أما سليمان فيضي في بغداد فإنه ينظر إلى الالتحام السُنّي الشيعي بقلق وانزعاج، ويصرّح بذلك أمام الجاسوسة «بلّ»، ثم يهيب بالسلطة بالتدخل قائلاً: «أنتم لا يمكن أنْ تتركوا الأمور تجري على هذا المنوال الذي تجري عليه الآن. فإنّ الهياج قد وصل درجة الخطر لأنّ العشائر كلها تأثرت به»[3].

أما نقيب بغداد ـ عبد الرحمن الكيلاني ـ فتروي عنه الجاسوسة مسل بلّ قوله: «كنا في غنى عن حماقة استفتاء الناس عن رأيهم في مستقبل البلاد.. إنّ الإنكليز فتحوا هذه البلاد وبذلوا ثروتهم من أجلها، كما أراقوا دماءهم في تركها ولذا لا بدّ لهم من التمتع بما فازوا به...

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٨.

إنّ أمتكم أمة عظيمة وثرية قوية فأين قوتنا نحن؟.. إنني أعْترف بانتصاركم وأنتم الحكم وأنا المحكوم.. لقد مات الأتراك اليوم.. وتلاشوا وأنا راضٍ بأن أكون من رعاياكم.. إنّ معظم الذين تكلموا ضدكم هم رجال لا سمعة لهم ولا شرف.. لكني أقول لك أنْ تكوني حذرة من.. [النجف]»[1].

وأثناء عملية الاستفتاء ألغى ولسن الإجابات المضادة لشرعيته وأبقى الإجابات المرضية حسب قوله، ليعرضها على الرأي العام العالمي بعد موافقة حكومته، وبدأ بعدها بعمليات الاعتقال والمداهمة وتكثيف الدوريات المؤللة عرضاً للعضلات وللترهيب.

في هذه الفترة العصيبة، وبينما القلق يسود القيادات الرفيعة الدينية في النجف وغيرها، ويسود كذلك معظم شرائح المجتمع العراقي على الوجود والمصير، يُفاجأ الجميع بالموقف السلبي من قبل رأس المرجعية، السيد كاظم اليزدي بانسحابه من دائرة الصراع دون أنْ يبدي رأياً بالاستفتاء يفترضه موقعه الديني ـ السياسي، ويبدو أنّ هذا الموقف لليزدي قد مكّن إدارة الاحتلال من توظيفه لصالحها»[2].

عندئذٍ التفت المجتمع بأغلبية فئاته نحو المجتهد الكبير الشيخ محمد تقي الشيرازي ـ المعروف والمشهور بعلمه وتقاه وعدله ومواقفه التي لا تلين في سبيل الحق، مستنيرين برأيه وإرشاداته في هذا الظرف العصيب. وقد استفتاه عدد غير قليل من العلماء ورؤساء القبائل والعشائر حول قضية انتخاب المسلم أو غير المسلم لقيادة السلطة السياسية في العراق. وكان جاء نص الاستفتاء كالآتي: «ما يقول شيخنا وملاذنا حضرة حجة الإسلام

---

(١) مس بلّ: فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر خياط، دار الكاشف، بيروت ١٩٤٩م، ص ١٧٨.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

والمسلمين ـ آية الله في العالمين الشيخ مرزه محمد تقي الشيرازي، متع الله المسلمين بطول بقائه ـ في تكليفنا معاشر المسلمين بعد أنْ منحتنا الدولة المفخمة البريطانية العظمى في انتخاب أمير نستظل بظله ونعيش تحت رايته ولوائه. فهل يجوز لنا انتخاب غير المسلم للإمارة والسلطنة علينا، أم يجب اختيار المسلم؟ بينوا تؤجروا»[1].

وكان جواب الشيرازي بالفتوى الآتية: «ليس لأحد من المسلمين أنْ ينتخب أو يختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين»[2].

انتشرت هذه الفتوى في كافة أنحاء العراق وعمل بها القاصي والداني، مما شكل سداً منيعاً أمام عملية الاستفتاء ـ المسرحية كما أنّ الناس بدأوا يرون في الشيرازي المرجع الفعلي، وراحوا يعودون إليه في الاستفتاء والتوجيه والإرشاد.

وبوفاة المرجع الأعلى السيد اليزدي في ٣٠ نيسان ١٩١٩م، تطاولت إليه الأعناق وانصبّت عليه الأنظار، وبشكل تلقائي عُقدت له الإمامة والقيادة الدينية والسياسية وغيرها.

أقدم الشيرازي بما متع به من قوة تأثير وعلاقات واسعة وحسنة ولا سيما مع عشائر الفرات أنْ يجمع الكلمة ويوحد الصف ويأخذ بتلابيب عقول الناس نحو الاستعداد والإعداد للثورة ضد المحتل البريطاني.

وبقدوم الشيرازي إلى كربلاء وجعلها مقراً له حقن عقدها بالنسغ الثوري حتى بلغ الغليان ذروته ضد الإنكليز، وكان عدد من المجتهدين في النجف نذكر: الشيخ الجزائري، والشيخ الشبيبي، وعدداً كبيراً من رجال الدين والمثقفين قد أسسوا حزباً سرياً هدفه استقلال العراق، أما

---

(١) عبد الرزاق الحسني: مرجع سابق، ج١، ص ٧٤.

(٢) أحمد الكاتب: مرجع سابق، ص ٣٢.

الشيرازي فإنه قام بنشاط سياسي على مستوى المرحلة وحسب طبيعتها. فقد أسس جمعية سرية تولى إدارتها نجله الشيخ محمد رضا. هذه الجمعيات هدفت إلى إزالة التناقضات والقضاء على الصراعات القبلية العشائرية في الفرات الأوسط.

ولم يقتصر دور الشيرازي منذ توليه المرجعية، على لملمة الشتات وسد الثغرات في الداخل وحسب، بل امتدت جهوده لتأخذ مكانها على المستوى الإقليمي العربي وعلى المستوى الخارجي الأجنبي، طارحاً موضوع استقلال العراق على المحفل الدولي. ولقد أرسل إلى كل من الشريف حسين في الحجاز والأمير فيصل في دمشق وإلى الأمير علي بن الحسين، ولي عهد الحجاز، مذكرات إحداها موقعة منه شخصياً، والثانية موقعة من رؤساء العشائر والثالثة من مثقفي ووجهاء النجف وأعيانهم، وقد حمل بعض هذه الرسائل الشيخ محمد رضا الشبيبي وحمل الرسالة إلى الأمير علي نجله الشيخ محمد رضا[١].

على هذه الرسائل كان الشيرازي يتلقى ردود التأييد والمؤازرة ولكن، المعنوية[٢]. وعلى المستوى الخارجي، فقد أرسل إلى رئيس الولايات المتحدة «ولسن» مذكرة يؤيد فيها جهود الأمير فيصل في مؤتمر الصلح في باريس يطالب فيها الحلفاء باستقلال جميع الأقطار العربية.

كما أرسل سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩٢٠م، بالاشتراك مع المجتهد البارز الذي تولى الزعامة بعده شيخ الشريعة، الأصفهاني، رسالة إلى رئيس الولايات المتحدة يعبر فيها عن إرادة ورغبة العراقيين في الاستقلال، وبتولي السلطة

---

(١) انظر: السيد محم علي كمال الدين، مرجع سابق، ص ١٨٣ـ ١٨٦ (وسنضم هذه الرسائل أو المذكرات في عداد الملاحق.

(٢) السيد محمد علي كمال الدين، مرجع سابق، ص ١٠٥، ١٨٦.

من قبل رجل مسلم ليكون على رأس الدولة العربية الإسلامية، ولكن مقيد، أي بمجلس وطني يمارس سلطته بالطريقة الديمقراطية[1].

الإمام الشيرازي رفع غصن الزيتون بيد، وكان يُعدُّ ـ حال فشله ـ العدة للثورة بيده الأخرى، أي بالمنطق الذي يفهمه المستعمر ويمارسه.



مؤتمر سان ريمو وانعكاسه على العراق

ولكن الذي نكأ الجرح وعجّل في ثورة البركان، هو إعلان بريطانيا «في ٣ مارس ١٩٢٠م» قبولها الانتداب على العراق، والذي خصها به مؤتمر سان ريمو في نيسان ١٩٢٠م، لقد كانت كلمة الانتداب بنظر أغلب العراقيين اسماً بغيضاً للغاية واعتبروه ستاراً لاستعمار آخر. .»[2].

وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين: «عندما أخذت الحرب العالمية الأولى تقرب من نهايتها بدأ التفكير جدياً بكيفية التصرف بالمستعمرات الألمانية والعثمانية المحتلة، فابتدع نظام الانتداب كبديل للتدويل أو سيطرة عصبية من جهة، والضم الصريح من جهة أخرى. نظام جاء ليغطي سياسة الضم الفعلية التي كرستها اتفاقية سايكس ـ بيكو (١٩١٦م). هكذا تقرر في مؤتمر سان ريمو. . انتداب بريطانيا على العراق، انتداب لم يمضِ وقت قصير على الإعلان عنه رسمياً (٣ أيار ١٩٢٠م) حتى اندلعت الثورة العراقية في ٣٠ حزيران ١٩٢٠م»[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٢ و ١٨٦.

(٢) عبد الرزاق عبد الدراجي: مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣) فؤاد الوكيل: مرجع سابق، ص ٢٦، ٢٧.

خريطة توزع الشرق العربي بين دول الاستعمار الأوروبي بعد الحرب الأولى ١٩١٨م: يبين لنا الجدول التالي توزع الدول الأوروبية لأجزاء الوطن العربي استعمارياً كما بدا ذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى:

القطر	الدولة المستعمرة	نوع العلاقة
العراق	بريطانيا	معاهدة (بروح الانتداب)
المغرب	فرنسا	حماية
الجزائر	فرنسا	إلحاق بالأرض الفرنسية
تونس	فرنسا	حماية
ليبيا	إيطاليا	إلحاق بالأرض الإيطالية
مصر	بريطانيا	احتلال أول الحرب العالمية الأولى ثم حماية
السودان	بريطانيا	احتلال بغطاء إدارة مصرية بريطانية
فلسطين والأردن	بريطانيا	انتداب
سوريا	فرنسا	انتداب
دول الخليج	بريطانيا	معاهدات
عدن والجنوب العربي	بريطانيا	عدن مستعمرة وبقية الجنوب اتفاقيات
الصومال	بريطانيا فرنسا	حماية مستعمرة، حكم عسكري بريطاني(١)

(١) نقولا زيادة: قصة الاستعمار في الوطن العربي منشورات الفاخرية ـ الرياض، (د.ت.)، ص ١٣١.

ـ لمزيد من التفاصيل انظر: محمد شفيق شيا، شكيب أرسلان، معهد الإنماء العربي ـ بيروت ـ لبنان ١٩٨٣م، (فصل ٣، وثائق اقتسام الحلفاء للمشرق العربي ١٩١٥ـ ١٩٢٠م)، ص ١٠١.

وبقراءتنا لبنود صك الانتداب البريطاني على العراق، نلحظ الشروط والقيود المذلّة التي أقرها مؤتمر «سان ريمو» والمسرحية التآمرية التي كانت تبرز وتتوضح خيوطها ومن ثم صورتها على الأرض عبر ممارسات وتصرفات المسؤولين البريطانين.



ثورة العشرين وحتميتها
نتائج وتقديرات ومظاهر

وكما مر معنا سابقاً فقد ضيقت السلطة البريطانية الخناق على الأحرار في العراق. وقامت بتزوير الإرادات واغتيال الحريات إضافة إلى ما تقدم ذكره معنا. ولا سيما في النجف حيث كان الإنكليز يحقدون عليها ولكنهم يتهيبونها. وكانت قوة النجف مصدر قلق للبريطانيين الذين كانوا يخشون فتاوى علمائها النافذة. وزاد من هم البريطانيين أيضاً الفتوى الي أصدرها المرجع محمد تقي الشيرازي في ٢٠ آذار ١٩٢٠م وتحرّم «توظف المسلمين في الإدارة البريطانية وأخذت الاستقالات من خدمة الحكومة تزداد يوماً بعد يوم»[١].

ثم أخذ العلماء يتجولون في القرى والأرياف والقبائل ويثيرون فيهم النخوة. ولقد عبّرت «مس بلّ» عن قلقها في قولها: «وقبل أنْ تبدأ القلاقل العلنية في بغداد، كان العنصر الديني الشيعي في المدن المقدسة منهمكاً في حبك الدسائس ضدنا»[٢].

---

(١) أحمد الكاتب: مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) مس بلّ، مصدر سابق، ص ١٥٦.

أما برسي كوكس الحاكم البريطاني العام في العراق فإنه يقول بحسرة وأسف: «غير أنّ النجف تلك المدينة التي كانت إدارتها في قبضة زمرة من شيوخها المحليين الذين لم يرضوا الانقياد لنظمنا، بقيت شوكة في جسم إدارتنا»[(١)].

وفي ٢٩ حزيران ١٩٢٠م كانت معظم المناطق العراقية تنتظر إشارة النجف بالثورة، ولم يكد يهلّ صباح الثلاثين من حزيران ١٩٢٠م حتى وردت الأوامر وبدأت الثورة.

ومع اندلاعها تشكلت في النجف ثلاث هيئات «سميت الأولى: «المجلس البلدي» والثانية «هيئة القوة التنفيذية». وقد تألفت الهيئتان من أعيان المدينة وزعمائها المحليين... الأولى تولت جباية الضرائب والرسوم والأشراف على الشؤون الصحية والبلدية والاقتصادية والأمنية»[(٢)].

أما الهيئة الثالثة المسماة «الهيئة العلمية الدينية العليا» التي كان يترأسها شيخ الشريعة الأصفهاني المرشح لرئاسة المرجعية الدينية العليا قبل وفاة المرجع الأعلى الشيرازي، فإنها تألفت من خمسة عشر عضواً من المجتهدين أمثال: «الشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ جواد الجزائري والسيد محمد علي بحر العلوم»[(٣)].

وبعد قرابة شهر من قيام الثورة تسلم شيخ الشريعة سدة المرجعية بعد وفاة الإمام الشيرازي فأجرى تعديلاً على الهيئة الثالثة حيث أصبحت مجلساً استشارياً تنفيذياً أعلى للثورة «تعرض عليه أهم القضايا التي تتعلق

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٢١٨.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٣) عبد الرزاق الحسني، مرجع سابق، ص ٧٥.

بالسياسة العامة للثورة سواء داخل النجف أو خارجها»[1].

أما كربلاء التي كانت مرجل الثورة، فإنها وبحكم إقامة المرجع الأعلى الشيرازي فيها، كان قد أُنشئ فيها «مجلسان لقيادة الثورة الأولى: المجلس الحربي الأعلى برئاسة المرجع الأعلى قبل وفاته وعضوية خمسة من المجتهدين. والثاني سُمّي «بالمجلس العلمي» وكان يتكون من عدد كبير من أعيان وسادات كربلاء ورؤساء العشائر.

وهذان المجلسان كانا مسنقين ومتلائمين في كل الشؤون مع مجلس النجف ووظيفتاهما ودور كل منهما في المدينة لا يختلف عن الآخرين في المدينة الثانية وكان المرجع الأعلى وكذلك المجتهد الأصفهاني يتلقيان المعلومات عن سير المعارك وعما يجري. ويذكر كمال الدين أنّ الأصفهاني الذي أصبح مرجعاً أعلى بعد الشيرازي تلقى من ويلسن المسؤول البريطاني رسالة تعزية بالمرجع الأعلى في ٣ آب ١٩٢٠م وتتضمن أيضاً دعوة للتفاوض. ولكن الأصفهاني رفض الدعوة معدداً مخازي الاحتلال والتعسف اللاحق بالعراقيين منه[2][*].

ليس من شأن بحثنا هنا دراسة حيثيات سير المعارك والبطولات والعمليات الانتحارية التي قام بها رجال الثورة المسلمون الذين كانت تتعالى أصواتهم بالتهليل والتكبير.

ولكن يجدر القول: كان الثوار يقاتلون الإنكليز بأسلحة، معظمها قديم ومن صنع تركيا، والجزء الجديد كان مما استلبه الثوار واستولوا عليه في معارك الحرب الأولى العالمية. ولكن إيمانهم كان أقوى من

---

(١) فريق المزهر آل فرعون، مرجع سابق، ج١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) كمال الدين مصدر سابق، ص ٣٠٢.

(*) انظر: الرسالة ملحق.

سلاحهم. ولم يكن هناك من تكافؤ بالعدة والعدد والتنظيم. فالقوات البريطانية التي كانت جاهزة للخدمة الفعلية وتتكون «من (٤٢٠٠) بريطاني و(٣٠,٠٠٠) هندي بسلاحها وعتادها وآلاتها الحديثة وسياراتها ومصفحاتها.. الثوار لا يحملون غير البندقية وقليل من المدافع الرشاشة وقد أخذت الحركة تتطور بسرعة.. كان طبيعياً أنْ ترجح كفة الجيش المحتل لتفاوت القوى بين الطرفين»[١].

وتحت عنوان: «مظاهر عامة كشفت عنها الثورة» يقول البزاز: «ويجدر بنا وقد بلغنا هذه المرحلة أنْ نشير إلى بعض الأمور الهامة التي كشفت عنها الثورة بوضوح: **فأولها**: وحدة الشعور والتضامن بين العراقيين على اختلاف مذاهبهم، فقد ظهرت وحدة الشعور بجلاء في الاجتماعيات الدينية، في الموالد والمآتم والاجتماعات السياسية في الدور والندوات. ولم يكن للنعرة الطائفية (الشيعية ـ السُنيَّة أثر هام في الكفاح ضد العدو المشترك.. رغم الدسائس والفتن.

وثانيها: ظهور الروح القومية جلية.. **وثالثها**:.. نضج سياسي لا بأس به... **رابعها**: كشفت الثورة عن قابليات عسكرية كانت موضع إعجاب العدو وتقديره..»[٢].

ثم يتابع البزّاز طرح وجهة نظره حول نقاط الضعف في الثورة فيرى: «أنّ نقطة الضعف الأساسية التي كشفت عنها الثورة.. عدم استطاعة العراقيين في مختلف أنحاء العراق في آنٍ واحد، بل وعدم مشاركة بعض أنحاء العراق وبعض عشائره (عشائر دجلة).. والاستعانة بدولة أخرى تجهزها بالسلاح والعتاد والذخيرة، وهذا ما لم يكن متحققاً

(١) شريف وشريكاه، مرجع سابق، ص ٣٢٤، ٣٢٥.

(٢) بزاز، مرجع سابق، ص ١٠٨، ١٠٩.

بالنسبة للثورة العراقية. إذ كانت لحد بعيد مقطوعة الصلة بالخارج. . . غير أنّ الحكومة العربية في الشام نفسها قد طوّح بها الفرنسيون والإنكليز حين كانت الثورة العراقية في أوج استعارها. . »[١].

أسباب فشل الثورة:

علّق الكثيرون من الباحثين على نتائج الثورة العراقية كل من منظاره وخصوصية فكره وتوجهاته. ولكن يهمنا قبل التصدي لوجهات نظر الباحثين، الوقوف أمام قول أحد قادة الثورة الذي عاش دقائق تفاصيلها وعانى ما عاناه كل مناضل ومجاهد إذ فار تنور المعارك وحمي وطيسها. هذا القيادي هو الشيخ المجتهد عبد الكريم الجزائري الذي شهد أيضاً معارك الجهاد المقدس ضد الاحتلال البريطاني عندما وطئت أقدامه أرض الفاو في منطقة البصرة.

يقول العلّامة الشيخ عبد الكريم الجزائري أحد قادة الثورة: «لم تأت أية مساعدة من الخارج لا مال ولا عتاد. . على الصعيد العسكري. . منيت الثورة بالخسائر الجسيمة لقلة الخبراء وانعدام التنسيق وعدم التكافؤ مع قوات الخصم الذي أخذ يستعين بقوات إضافية من الهند وإيرن. . مع أنها ألحقت به خسائر فادحة. . وكانت انتكاسةً كبرى على صعيد النتائج. . فقد قدمت الدماء والتضحيات الجسام وقطف الآخرون البعيدون عنها كل البعد الثمار، وقد تحملت الثورة قسطاً من المسؤولية في ذلك. . فقد كانت النتيجة الأولى لقيام ثورة العشرين هي إقناع المسؤولين باستحالة حكم العراق حكماً مباشراً على الطريقة الهندية. . »[٢].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٠.

(٢) أحمد الكاتب: مرجع سابق، ص ٥٢.

وتشير مجموعة من الباحثين إلى بعدين أفرزتهما الثورة: بعد مادي وآخر معنوي. فعلى المستوى المادي كان طبيعياً» أنّ ترجح كفة الجيش المحتل لتفاوت القوى بين الطرفين»[(١)].

أما على المستوى المعنوي «كانت درساً بليغاً علّمت الثائرين كيف يمكن توحيد الكلمة إذا أرادت النفوس.. وعلّمت الخصم احترام الرأي العام. وبين هاتين الفائدتين حدث التقارب بين الطرفين لوضع الأسس اللازمة للتفاهم في شأن حكومة وطنية»[(٢)].

وعن أسباب الثورة ونتائجها، من المفيد أنْ نبسط آراء ووجهات نظر وانطباعات «السر أرنولد ويلسن وكيل الحاكم الملكي في عهد الاحتلال البريطاني في العراق».

هذا المسؤول البريطاني الموسوم «بالخرق السياسي وبالقصور الدبلوماسي» متهم حتى من قبل دولته بممارساته القمعية والهمجية التي أتبعها في التعامل مع العراقيين، والتي جعلتهم يفقدون الثقة بكل كلمة تنطق بها بريطانيا ويتوجسون خيفة من نواياها» وقد كان الكولونيل.. ويلسن.. الذي نشبت الثورة العراقية في عهده.. أبرز العاملين على «تهنيد» العراق، إبقائه «محمية» إنكليزية في معزل عن سائر العالم العربي والإسلامي. يقترح.. تشكيل محمية في العراق تتطور بمرور الزمن إلى دولة عربية مرتبطة بالتاج البريطاني»[(٣)].

وعن سياسة ويلسن الخرقاء، يتابع «خياط» قوله: «وبهذا التفكير والاتجاه استمر حكم الإدارة البريطانية للعراق في عهد الاحتلال...

---

(١) شريف وشريكاه: مرجع سابق، ص ٣٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٥، ٣٢٦.

(٣) جعفر خياط، المقدمة (لكتاب أرنولد ولسن، الثورة العراقية، مرجع سابق، ص ٦، ٧.

وظل ويلسن يتجاهل انتشار الحركة الوطنية ويخطيء في تقدير أهميتها ـ وقد اعترف في كتاباته بهذا الخطأ فيما بعد ـ وقد أخذت تعبّر عن نفسها بصورة جلية لا يمكن التغاضي عنها في بغداد ومدن الفرات الأوسط والموصل.. وتمادى في ذلك حتى وجد نفسه مضطراً للالتجاء إلى اتخاذ التدابير القمعية في كل يوم، فسيق الزعماء والرؤساء إلى المنافي والسجون.. وقيدت حرية الناس.. وما حل يوم ٣٠ حزيران ١٩٢٠م حتى وقعت الواقعة»[١].

أما ويلسن المذكور، فإنه يقول بتشفٍّ وغرور بعد انتهاء الثورة: «لقد اختارت العشائر أنْ تحتكم إلى السلاح فغُلبوا ولا بدّ من أنْ يجبروا على المرور من تحت شوكات المؤخرة»[٢].

وعندما يُسأل ويلسن من قبل حكومته عن أسباب الاضطرابات والثورة في العراق يجيب إجابات سداها الكذب والتمويه فيقول: «كان لإعلان شروط الصلح مع تركية.. تأثير سيء على الرأي العام.. إذ مكن المتطرفين من أنْ يحشدوا حول رايتهم مادة مفيدة جداً قوامها موظفو العهد التركي السابق.. فقد هيأ ذلك كله للمتطرفين الفرصة. في أنْ يظهروا للناس بأنّنا ننتهج سياسة مناوئة للإسلام من جهة، وأننا آخذون بالضعف سريعاً من جهة أخرى.. وقد أقنعت القبائل بالاعتقاد بأنّ الثورة تعتبر حرباً مقدسة... وتنطوي طلبات الثوار الموضوعة في هذا الشأن على طرد البريطانيين من العراق وتأسيس «مملكة إسلامية» تأسيس دولة ثيوقراطية تعتبر مثلهم الأعلى»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧.
(٢) ويلسون، مرجع سابق، ص ١٤٥.
(٣) ويلسن، مصدر سابق، ص ١٤٩.

وفي صدد نفاق المسؤول البريطاني ويلسن في العراق، يقول أحد المسؤولين ال.ين لورنس: «كان الشعب الإنكليزي قد استدرج في العراق.. فقد تم التحايل عليه بحجب الأخبار عنه حجباً مطرداً إذ كانت بلاغات بغداد الرسمية.. غير كاملة ومنطوية على الكثير من النفاق وعدم الإخلاص.. قلنا إننا ذهبنا إلى العراق لدحر تركية ثم قلنا.. لننقذ العرب من تعسف الحكومة التركية.. وتعد حكومتنا هناك أسوأ من جهاز الحكم التركي..»[(١)].

وبعد الاحتكام إلى نظرات مختلفة للباحثين والمراقبين وحسبما يُستنتج من قراءة وجهات نظرهم يمكننا أنْ نصل إلى خلاصة مفادها أنَّ علماء النجف بادروا إلى الحرب بعدما أصدروا فتاواهم بالجهاد بدافع الواجب الذي تمليه عقيدتهم وشروط إيديولوجيتهم التي لا تضرب في الخصوص وحسب، بل تمتد في المطلق وإنّها ليست حبيسة مذهبية أو طائفية متعنتة حتى العنصرية، ولذلك فقد حملت النجف إيديولوجيتها فوق اعتبارات المذهبية والجغرافيا وكافة الحواجز الأخرى، فخاضت الحرب المقدسة ضد البريطانيين و«لم تكن تربطهم بالخليفة العثماني أية رابطة وظيفية.. أو أية علاقة صداقة وذلك بسبب نظرات الخليفة الطائفية إلى الشيعة في العراق.. والتي انعكست على مدى الزمن في ذلك والحرمان والقمع المتواصل للعشائر الشيعية في العراق.. وبالرغم من أن معظم العلماء كانوا يحملون الجنسية الإيرانية وكانت علاقات إيران بالدولة العثمانية على غير ما يرام.. إلا أنْ كل ذلك لم يمنع العلماء الأعلام من الانتماء العميق للإسلام والشعور بالمصلحة الإسلامية العامة المتسامية فوق الطائفية والأحقاد الشخصية»[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ٢٠.

لقد سَمَوْا بعقيدتهم وتراثهم وتمسكهم بالأرض فوق أية منفعة شخصية أو مظهر دنيوي «وفضلوا التمسك بالإسلام وبالوحدة الوطنية والعض على جروحهم من أجل مجابهة العدو الخارجي.. إنّ علماء النجف وكربلاء، كانوا بحق علماء الإسلامي وقادته وحماته... فبالرغم من الأذى الكبير الذي لحق بهم فإنهم لم يستكينوا ولم يهنوا ولم يضعفوا عن القتال.. فقد كانوا ضمير الأمة النابض وقادتها الأفذاذ في زمن الهزيمة والاحتلال»[1].

ويعلق أحد الذين عايشوا الثورة العراقية ورافقوا أحداثها ثم اهتم بتدوين وتسجيل وقائعها قائلاً: «إنَّ ثورة النجف الوطنية برهنت عبر التجربة العملية على إمكانية محاربة الاستعمار والغزاة إذا ما تسلّح الشعب بالروح الثورية حتى ولو لم يتوفر لهم من العدد والعدة بمثل ما يملكها العدو. وبذلك ساهمت ثورة النجف في رفع الوعي الوطني وتصعيد الحماس الشعبي المعادي للبريطانيين، وبالتالي تعبيد الطريق وتهيئة المناخ الملائم لتفجير ثورة العشرين... وهكذا فإنّ ثورة النجف الوطنية رغم فشلها في تحقيق أهدافها، أي طرد الإنكليز من تلك المنطقة وبالتالي من العراق كله، فقد أغنت الحركة الوطنية العراقية بتجارب وخبر نضالية بالغة الأهمية، وأججت في نفوس العراقيين عامة روح العداء والكراهية ضد الإنكليز والغزاة، وألهبت الروح الوطنية الكفاحية التي تشتد على مر الأيام ومع تصاعد قساوة الإنكليز واضطهادهم للشعب العراقي، وحفزت الهيئات الوطنية والقوى الخيّرة في العراق لخوض نضال مسلح جديد لتحقيق أهداف ثورة النجف الوطنية وآمال الشعب العراقي في الحرية والاستقلال»[2].

---

(١) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) الأسدي، مرجع سابق، ص ٨.

ثم إنَّ الحكومة العثمانية بقياداتها وموظفيها لم تعرف كيف تستثمر سلاح الجهاد، ولم تكن على مستوى الواجب الذي يفرضه الواقع والظروف المحيطة به، بل كانت في أشد الظروف حلكاً، تقدم على ممارسات شائنة كما لو كانت في ظروف هادئة طبيعية. فإذا لم تكن سياسة الحكومة العثمانية ومؤهلاتها القتالية على المستوى المطلوب للظرف القائم، فإنّ الجهاد كان على المستوى المطلوب لأنه تخطى جميع الاعتبارات وانطلق من موقع المسؤولية والواجب بالتعبئة النفسية والاجتماعية والسياسية، وقدم الدليل الحي الذي لا يمكن دحضه على التعبئة الدينية السليمة التي برزت في كفاءة وشجاعة وإخلاص المجاهدين وتحررهم من عقد المذهبية ومن شوائب المنفعة الشخصية الضيقة والإذعان الكامل لفتوى الجهاد المقدس ذوداً عن الإسلام ودياره، ولقد كان من بين شهداء المجاهدين علماء كبار أمثال المجتهد الشيخ باقر حيدر والشيخ طاهر فرج الله وغيرهما.

والذي يمكننا قوله أخيراً بأنّ علماء النجف، وبحسب وجهة نظر أحد المفكرين، عندما أصدروا فتوى الجهاد هذه وسبقوا الناس إليه فلأنّهم كانوا يعتبرون ذلك «دفاعاً عن الجامعة الإسلامية ضد الغزو الغربي بكل ما يحمل من ثقافات وتوجهات مضادة للأمة، أو بكلمة أخرى، كان دفعاً عما مثلته الدولة العثمانية لا عن السلطة ومدى تطبيقها للإسلام. بل كان دفاعاً ضد الهجمة الاستعمارية التي أرادت السيطرة على بلاد العرب والمسلمين من خلال ضرب الدولة العثمانية.

وهنا يمكننا القول بأنّ خسارة الحرب لا تعني فشل الجهاد بل على العكس تماماً، لقد نجح سلاح الجهاد نجاحاً باهراً، ولكن لم تنجح الحكومة العثمانية في استعمال سلاحه فخسرت الحرب وبقي الجهاد في نفوس الناس جذوات ملتهبة كاملة ومؤهلة للانفجار في أية لحظة.

انطلقت رؤية علماء النجف لمشكلة العراق، عبر رؤية النص الإسلامي من جهة، ومستلزمات الوحدة الوطنية من جهة ثانية، وأتت رؤيهم مع ما تبعها من اجتهاد سليمة سوية. وكان تقديرهم للأحداث وقراءتهم لها ومعالجتها في منتهى الالتزام لمقتضيات النص والوحدة الوطنية في آنٍ.

لقد قضى تشخيص الواقع ومعاينته بإجراء العملية المناسبة لإخراج مشروع الثورة بولادة طبيعية من قبل المجتمع المتلاحم والمتناسق ليأتي الحل واعياً من قلب الجماهير «وهذا شرط كل ثورة، لأنَّ الاجتهاد مع بوصلة النص الإسلامي يعني التجاوب في العمق مع ضمير الشعب ووجدانه»[1].

لذلك كان التلاحم الإسلامي في العراق ـ إلا ما شذ عن القاعدة ـ قبيل الثورة، يبدو كالمعجزة في نظر الكثيرين، وَجَمَ أمامه المنفعيون والانتهازيون وحسب له الغاصب المحتل كل حساب. لأن أدوات الثورة التحمت بالجماهير والتصقت بها وأصبحت التعبير الشجاع عن إرادتها ومصالحها. لذلك، لم نرَ تلك الأدوات وعلى الأخص علماء النجف، يلهثون وراء استدرار عطف الناس للثورة ضد الدخيل المحتل. وهذا ما يدفعنا إلى الأخذ بالاعتبار، قيمة المبدأ وحيوية نصوصه لا سيما عندما نرى اندفاع المجاهدين المؤمنين بالإسلام وارتفاعهم إلى ذروة النشاط الإنساني وجهادهم.

ثارت النجف وقادت الثورة الكبرى سنة ١٩٢٠م بعد اقتناعها بعدم جدوى الحوار مع المستعمر الذي تقوم نواميسه وشرائعه على منطق الاحتلال والعنف، ولجأت إلى الجهاد والدفاع المشروع عن وجودها

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٤٨.

ودينها ومصيرها. فشلت مادياً وأخفقت، ولكنها انتصرت روحياً وأثمرت. فشلت في جانبها المادي وارتقت في الجانب الروحي حيث بقيت جذوة الثورة متقدة تحت الرماد لانقضاض آخر يستوي فيه جانباه: المادي والروحي.

وبعد فشل الثورة في إزاحة الكابوس البريطاني عن صدر العراق هل تغير منطق خطابها الإيديولوجي وهل وَهَنَ أمام منطق القوة المادية فكفّ عن أداء الدور الذي يفرضه الموقع القيادي الإسلامي، أم استمر عارماً يراقب ويخطط ويعبىء دون ملل أو كلل ودون أن تأخذه في الحق لومة لائم؟

وهذا ما سوف نتصدّى له في الفصل الأول من القسم الخامس: علماء النجف في مواجهة الانتداب البريطاني.

القسم الخامس

النجف ومحاولات النهوض

خلال ١٩٢٠ ـ ١٩٤١م

الفصل الأول

علماء النجف في مواجهة الانتداب البريطاني
(١٩٢٠ ـ ١٩٢٥م).

الفصل الثاني

١ ـ تمهيد.

٢ ـ منهجية الاستعمار في تفتيت المجتمع العراقي.

٣ ـ الحكومات العراقية وسياسة المعاهدات الاستعمارية.

٤ ـ النجف في مواجهة السياسة المكيافيلية في العراق وخارجه.

الفصل الثالث

تحولات الدور التربوي والاجتماعي في النجف.

١ ـ (١٩٢٠ ـ ١٩٣٠م).

٢ ـ ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠م (جمود أم نهوض؟).

٣ ـ النجف المدينة: (دراسة أتنولوجية لوضعها العمراني والاجتماعي والاقتصادي.

الفصل الأول

علماء النجف

في مواجهة الانتداب البريطاني

علماء النجف
في مواجهة الانتداب البريطاني
١٩٢٠ ـ ١٩٢٥م

انتهت الثورة ولم ينتهِ الإعداد لما بعدها. والمنطق الذي يحكم إيديولوجية الفكر والممارسة يقضي «بالكفر بالطاغوت» **أولاً**، وبالإيمان بالله **ثانياً**، حيث يمسك ببداية العروة الوثقى ومن ثم ينتقل إلى العلم والعمل.

فالمنكر يجب أنْ يُمحى ويزال بطريقة أو بأخرى، والمؤمن الملتزم لن يتمكن من التوقف عن النهوض والحركة للتصحيح أو التعديل أو الإلغاء إذا اقتضى الواجب والضرورة ذلك.

فالمرجعية في النجف وعلماؤها لم يحسبوا أنَّ خسارة جولة تعني خسارة الحرب كما سيبدو، ولم يثنهم ذلك عن التقهقر قليلاً لإعادة القفز، لقد استفادوا من تجربة جولة الجهاد وثم من جولة الثورة التي كانت نسبياً شاملة وكانت مرّة ولكن مضيئة في آنٍ معاً، سيّما وأنَّ هؤلاء العلماء بمرجعيتهم ومجتمعهم أصبحوا قبلة أنظار العراقيين ومفزعهم حينما عزّ الملجأ والمقيل. وبحكم الموقع والدور العلمي والقيادي أو الريادي فإن للحرية عندهم قيمة مطلقة ولا يجوز تدنيسها بأي تسلّط طاغوتي خارج حدود العبودية المخلصة لله وخارج حدود تقاه. لأنّ

العبودية لله هي نكران لعبودية الذات وعبودية الآخرين والنظر إلى الإنسان وقيمةِ وُجودِهِ في مدى إخلاصه لله بإرساء قواعد العدل في شتى ممارساته وتطلعاته، والانتصار للحق وإعلانه مهما كلف من باهظ الثمن على المستويين: الروحي والمادي.

النجف لم تستكن ما دام في العراق دخيل بريطاني واحد. والثورة لم تنته فصولها ولن تنتهي ما دام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرطين مركزيين وأساسيين في أساس صدق الإيمان بالله والانضباط في حدود شرعه، وبدونهما يصبح العدل شعاراً مفرغاً من مضمونه الروحي والفكري والعملي، ونداء لا فعالية له ولا تأثير في مناخ الفوضى والظلم والاستكبار. لقد أدركت القيادة المركزية البريطانية أنَّ الوسيلة التي تتبعها في العراق لن تجدي نفعاً وأنَّ نائبها الحالي، ولسن، مصاب بهوس القوة وهاجسها، وبالقصور وضعف النظر السياسيين. ذلك فقد أتت ممارساته خرقاء حيث كان من الممكن تفادي الثورة التي كلفت بريطانيا غالياً بالأرواح والعتاد والمال، وبعثت مناخاً ثورياً دائم الاشتعال ومتأهباً في كل لحظة للانقضاض. وأصبح حسب تقديرات لندن أنّ الغليان في العراق رهن بتغيير الوسيلة. ورسمت بعدها خطوات عملية مع بقاء الأهداف والأطماع علها تلقى نجاحاً ويستقر الوضع على ما هو عليه.

الخطوة الأولى التي خطتها القيادة البريطانية تجلَّت في تغيير الحاكم على العراق «لقد شعرت الحكومة البريطانية ـ وعلى الأخص بعد الثورة التي استمرت مدة تزيد على أربعة أشهر، وكلفت البريطانيين غالياً في الأنفس والأموال ـ بأن الحكم المباشر للعراق غير مجد.. يتطلب نفقات كبيرة.. وسببت للحكومة البريطانية القائمة آنذاك الانتقادات.. العنيفة أحياناً في البرلمان الإنكليزي.. وهو يدعو من جهة أخرى إلى

الاحتكاك المباشر بين العراقيين (المحكومين) والبريطانيين (الحاكمين). وهذا الاحتكاك سيؤدي إلى ثورات وانتفاضات أخرى لا يتيسر للسلطات البريطانية القضاء عليها إلا بتضحيات جسام. ثم هو، فوق ذلك لا يتلاءم بحال من الأحوال مع الوعود العديدة والتصارع والبيانات التي ابتدأت منذ أنْ وطئت أول وحدة عسكرية بريطانية أرض العراق.. وأخذت شكلاً سياسياً أكثر إلزاماً كالتصريح الفرنسي ـ الإنكليزي سنة ١٩١٨..»[١].

لقد أدرك الساسة البريطانيون حقيقة الموقف وأصبح تغيير الوسيلة قناعة راسخة حيث لا مفر من التستر بلون عربي يحكمون من خلف تموجاته ويقودون السفينة العراقية حسبما تشتهي رياحهم ويؤمن مصالحهم.

الحاكم الجديد البريطاني للعراق: الخطوة الأولى

لقد استدعت سياسة المواربة البريطانية استبدال المتهم بسبب الثورة العراقية، ولسن، بشخص آخر، لين العريكة، وملم بأحوال العراق وطبائع شعبه، وأنماط تفكيره وعاداته وتقاليده و«له من الخبرة والحنكة في معالجة الموقف الحرج في العراق ما يجعله جديراً بهذه المهمة الشاقة. وقد كان السير «بري كوكس» بما له من سابق خبرة وواسع معرفة وعظيم صلة بكثير من العراقيين، الشخص الأمثل من وجهة نظر بريطانية..»[٢].

---

(١) البزاز، مرجع سابق، ص ١١٤، ١١٥.

(٢) البزاز، مرجع سابق، ص ١١٦.

ـ وقد ذكر الرهيمي، مرجع سابق في هامش صفحة ٢٣٥ أن كوكس عاد «إلى=

ولقد سبق وصول كوكس إلى البصرة (في العراق) إعلام بريطاني مكثف يعدّد مزايا شخصيته وأهليته ويعد العراقيين «بالمنّ والسلوى».

ومنذ وصوله في الثاني من شهر تشرين الأول ١٩٢٠م بدأ «كوكس» بفتح ثغرات ونوافذ في جدار وحدة العراقيين، وراح يتصل بأصحابه وأصدقائه من رموز العائلات القديمة التي لم يكن لها دور وطني على المسرح العراقي منذ الاحتلال، وذلك من أجل إبرازها ووضعها في الواجهة السياسية طمساً لرموز الثورة وإبعادهم عن سكة الحلول والقرارات.

فعندما وصل كوكس إلى بغداد، في الحادي عشر من تشرين الأول.. استقبل استقبالاً رسمياً اشترك فيه بعض أصدقائه القدامى العراقيين وألقى الزهاوي قصيدة حيّاه فيها. فأجابه بكلمة موجزة شرح فيها سياسة بريطانية ورغبتها في إنشاء حكومة مستقلة بنظارة إنكليزية»[(١)].

الحكومة المؤقتة، الخطوة الثانية

ينطبق القول المأثور «إنعمي أم خالد، رُبَّ ساع لقاعد» على الذين أمسكوا بزمام الحكومة المؤقتة ولو صورياً. لقد بدأ غير رجال الثورة

= العراق بعد أن كانت الحكومة البريطانية قد عينته مندوباً سامياً منذ ١٧ حزيرن ١٩٢٠م. وقد شغل «كوكس» قبل ذلك، منصب ضابط سياسي عام في القوات البريطانية منذ بداية احتلالها العراق ١٩١٤م. ثم تولى منصب حاكم مدني عام منذ احتلال بغداد سنة ١٩١٧م وقد خلفه بعد ذلك «أرنولد ويلسن» كنائب له حتى عودته إلى العراق ثانية كمندوب سامي.

(١) البزاز، مرجع سابق، ص ١١٦.

ـ انظر أيضاً: عبد الرزاق الهلالي، دراسات وتراجم عراقية، مكتبة النهضة ـ بغداد ١٩٧٢م، ص ١٦٧.

وفرسانها بقطاف ثمارها «فقد جمع المندوب البريطاني حوله شرذمة برئاسة عبد الرحمن النقيب ونوري السعيد الذي كان مديراً للشرطة.. شرطة الإنكليز.. على أن تكون هذه الوزارة مرتبطة بالمندوب السامي البريطاني مباشرة، تتلقى منه الأوامر وتعاونه في تسيير شؤون الدولة»[1].

إذن، لقد شكلت هيئة الحكومة المؤقتة كما يفيد الباحثون لحكم العراق، تحت عدسة المجهر البريطاني وكانت تضم من بين أعضائها:

- نقيب بغداد، رئيساً للمجلس.
- طالب النقيب، وزيراً للداخلية.
- جعفر باشا العسكري، وزيراً للدفاع.
- ساسون حزقيال، وزيراً للمال (وهو وزير الجالية اليهودية في بغداد).

وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين:

«لقد انصب جهد الحكومة على إعادة إنتاج بنى اجتماعية وسياسية جديدة حسب خطط الإنكليز وتحت إشرافهم، لم يشغلهم عن الالتفات ناحية العشائر العراقية والعمل على تفكيك وحدتها وبذر الشقاق والتفسخ ما بين فروعها أو بطونها. وإسباغ نعمة النفوذ على بعض شيوخهم وحرمان الآخرين ثم تمليك البعض منهم دون الآخر وعلى حسابه ليتمّ عقب ذلك، التنافر والتقاتل أو التناحر ومن ثم إنتاج نظام جديد للمشيخة»[2]، ويبقى المسؤول البريطاني، المرجع الصالح للنظر في اختلافاتهم والتوفيق بينهم. وكان بعض قبائل دجلة، كما يروي الباحثون، قد آزروا البريطانيين في العراق ضد العثمانيين وحركة الجهاد،

---

(١) يونس بحري، ثورة ١٤ رمضان المبارك، ط١، ١٥ شباط ١٩٦٣م، ص ٢٠.

(٢) عامر فياض، مرجع سابق، ص ٢٠.

ثم وقف البعض منهم إلى جانب البريطانيين في ثورة العشرين والبعض الآخر اتخذ موقف المتفرّج. وفي سياق موضوع العشائر يقول أحد الباحثين: «وبعد الاحتلال البريطاني ودخول الإنكليز بغداد سنة ١٩١٨م توجهت السياسة الاستعمارية إلى تقوية نظام المشيخة الذي كان في طريقه إلى الانهيار، ومنح الشيوخ السلطات ودعمهم بالقوة ضد أفراد عشائرهم للمحافظة على المصالح البريطانية ومؤخرة الجيش البريطاني بأنْ سنت نظاماً خاصاً لإدارة المناطق العشائرية.. فأخذت الإدارة البريطانية خطة... بتعزيز النظام العشائري»[(١)].

جاء هذا العمل كمكافأة للعشائر أو شيوخها على ما قدموه للبريطانيين خلال الفترة التي ذكرناها آنفاً وتتجسد في «سلوك الرؤساء والشيوخ خلف خطوط الجيش البريطاني الذي كان مرضياً من قبل السلطة البريطانية بل قام البعض منهم بخدمات.. أمنوا القوافل المارة والمتجهة نحو الجيش البريطاني.. ولجأت السلطة البريطانية المحتلة إلى تدابير أخرى.. مثل تحسين وسائل الريّ وتقديم المنح والقروض الزراعية والبذور حتى يقوم هؤلاء الشيوخ بدورهم بدعم السلطة البريطانية وتأييدها..»[(٢)].

لذلك فإنّ هذه العشائر لم تصغ إلى نداء النجف يوم دعت إلى الجهاد ومن بعد إلى الثورة. «ومنذ ذلك الحين بدأت مصالح الشيوخ تتطابق مع مصالح السلطات البريطانية المحتلة وبدأوا يشككون في الأخبار التي يرددها الناس عن الثورة القادمة بل لم يصغ البعض إلى ما كان يرد من النجف»[(٣)].

---

(١) عبد الجليل طاهر، مرجع سابق، ص ٤٠، ٤١.

(٢) طاهر، مرجع سابق، ص ٤٠، ٤١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠، ١١.

وينتهي هذا الباحث في دراسته لموضوع العشائر العراقية إلى القول: «لقد جنت السياسة البريطانية المحتلة ثمار هذه السياسة.. وإن السبيل الوحيد الذي اهتُديَ إليه.. أنْ تضرب العشائر بشيوخها ورؤسائها وأنْ تفيد من خدمات أولئك الشيوخ والرؤساء في تثبيت أقدامها في البلاد عن طريق المنح والعلاوات والأراضي والمناصب»(١).

تنصيب الملك فيصل على عرش العراق (الخطوة الثالثة)

كنا أشرنا آنفاً إلى الخطوات التي اتخذتها الإدارة البريطانية والتي سبقت خطوة تنصيب الأمير فيصل بن الشريف حسين، أمير الحجاز ملكاً على عرش العراق. وإلى البنى الاجتماعية التي هدمت هذه الإدارة قسماً منها وأعادت إنتاجها مما يتسالم مع انتدابها وترسيخ وجودها وسيطرتها، ومن ثم لتنطلق هذه البنى أبواقاً تزين للناس محاسن الانتداب وفضائله على المستوى المحلي وخارج الحدود أيضاً.

لقد شكلت هذه الفئات مع العشائر الموالية للوجود البريطاني، التي تمخض عنها رحم الانتداب وترعرعت في كنفه وتحت رعايته، في نظر المحتل، نخبة المجتمع العراقي، وهي الأقلية التي بها حاول طمس حقائق وجوده وتعسفه، وإسدال الستار على الأكثرية المطالبة بحرية العراق واستقلاله.

أتى الملك ليكون على رأس هذه البنى السياسية والاجتماعية أو قمة هرمها. وبذلك تتم الحلقة المفقودة في الأفق العراقي التي تبحث عنها السياسة البريطانية.

ولقد اختير فيصل من بين مرشحين كثر، سبقت الإشارة إلى ترجمة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

ـ انظر أيضاً: وميض نظمي، مرجع سابق، ص ٣٨٤.

مواقف بعضهم مثل رئيس الحكومة المؤقتة، نقيب أشراف بغداد وكطالب النقيب في البصرة وغيرهما.

في ظل هذه الفئات، وبعد إعلام بريطاني قوي في العراق: إنَّ البريطانيين غير راغبين بالأمير فيصل، وإنما بناءً على رغبة العراقيين ومشيئتهم، قررت بريطانيا تنصيبه على العرش العراقي. لقد نجحت الخطة وموّه الدور البريطاني حتى حسب البعض، وارتاح البعض الآخر إلى أنَّ قرار تنصيبه نابع من رغبتهم وتطلعاتهم إلى حاكم مسلم عربي(*).

ولعل من المفيد أنْ نذكر أن فيصل عندما تسنّم العرش وجد أنَّ الحكومة المؤقتة أو «الحكومة الواجهة» كما أطلق عليها الباحثون العراقيون قد أقدمت على تقسيم العراق جغرافياً إلى وحدات إدارية: ألوية، أقضية ونواحٍ. «وهو التقسيم الإداري القديم. وتعيين موظف عراقي لكل وحدة إدارية وإلى جانبه مستشار بريطاني. كما أنشأت في بغداد بعض الدواوين والدوائر المهمة، وجعل على رأس كل مديرية، مدير عام عراقي وإلى جانبه مفتش بريطاني.. وكان الأهلون وأصحاب المصالح يشعرون بأنّ السلطات الفعلية ليست بأيدي الموظفين العراقيين ولذلك كانوا يتصلون رأساً ومباشرة بالموظفين البريطانيين»[1].

مؤتمر القاهرة:

هذا المؤتمر الذي رشح الأمير فيصل لسدّة العرش العراقي عُقد في ١٢ آذار سنة ١٩٢١م. وقد ترأسه وزير المستعمرات البريطانية آنذاك

(*) في هذا الخصوص يقول البزاز: «ومهما يكن من أمر فقد نشطت السلطات البريطانية في العراق، والحكومة المؤقتة لاستقبال الأمير المرشح وتنظيم الدعاية له. وأبرقت الهيئات الوطنية إلى الملك حسين طالبة إلى جلالته: أن يختار أحد أنجاله إلى عرش العراق».

(١) البزاز، مرجع سابق، ص ١١٩.

«ونستن تشرشل» مثل العراق فيه، برسي كوكس، حاكم العراق البريطاني، ووزير الدفاع العراقي جعفر العسكري، ووزير المال ساسون حسقيل، والجنرال البريطاني هلدن وبعض المستشارين البريطانيين الكبار، ولقد شهدت هذا المؤتمر، الجاسوسة البريطانية وسكرتيرة الشؤون الأجنبية، مس بلّ.

وفي صدد نجاح ترشيح فيصل يقول لورنس المسمى (أمير العرب غير المتوج): «وبعد سنتين عهدت الوزارة البريطانية المنتقلة إلى المستر تشرشل مهمة تسوية شؤون الشرق الأوسط. وقد استطاع.. في مؤتمر القاهرة أنْ يقوّم كل اعوجاج.. دون أنْ نضحي بأية مصلحة من مصالح امبراطوريتنا..»[1].

وقبل حفل التتويج، قام فيصل بزيارات للنجف وكربلاء والحلة وغيرها ولجميع رؤساء وشيوخ القبائل الفراتية المساندة للثورة، لاستدرار عطفهم وكسب ودهم. ولقد انقسم المجتهدون الكبار حيال ترشيح فيصل، قسمين وكان لكل فريق وجهة نظر مختلفة عن الآخر (وهذا ما سوف نعالجه في الصفحات اللاحقة نظراً لأهميته وتأثيره في إضعاف الصف الإسلامي والعربي والوطني). وفي ٢٣ آب ١٩٢١م، وهو اليوم المحدد لتتويج فيصل، أتى هذا الأخير إلى مركز الحكومة وأخذ موقعه على الكرسي العالي. وجلس على يمينه المندوب السامي البريطاني وعلى شماله جلس القائد العم للقوات البريطانية وبحضور رئيس الحكومة المؤقتة والوزراء والأعيان، ناول المعتمد السامي سكرتير مجلس الوزراء صك التتويج الذي جاء فيه:

---

(١) لورنس، ت.إ، أعمدة الحكمة السبعة، المكتبة الأهلية بيروت ١٩٦٨م، ص ١٤٨.

[«إنّ مجلس الوزراء كان قد اقترح في ١١ تموز المناداة بالأمير فيصل ملكاً على العراق، على أنْ تكون حكومة سموه حكومة دستورية نيابية ديمقراطية مقيدة بالقانون، وبعد إجراء التصويت العام برغبة مني استقرت نتيجة التصويت على أكثرية كلية ممثلة ـ ٩٦٪ من مجموع الناخبين على أنّ سمو الأمير فيصل نجل الملك حسين قد انتخب ملكاً على العراق، وأنّ حكومة جلالة الملك بريطانيا قد اعترفت بجلالته ملكاً على العراق «ثم صاح ليحيا الملك][١](*).

وهكذا، وبعد تأسيس الحكومة المؤقتة وتتويج فيصل ملكاً، بدأ عهد جديد وقوى جديدة بألوان مختلفة وفئات اجتماعية جديدة، دخلت كلها «بيت الطاعة» الإنكليزي باستثناء فئة معارضة لها وزنها وثقلها على أرض الواقع السياسي والاجتماعي والعسكري أيضاً.

ولقد كان ممكناً، أنْ يكون الملك مركز استقطاب لمختلف فئات وطبقات الشعب.. وجماعته الدينية والإتنية، ولكن عوامل التفتيت والتجزئة كانت أعمق من أنْ تستجيب لدواعي التوحيد في ظروف فرضتها هشاشة البنية الاجتماعية واضطرابها»[٢].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كان وجود الإنكليز في العراق عامل تفكيك وتفريق ولا يهمهم أبداً بل ويحولون دون وحدة العراقيين حول شخصية الملك والتفافهم لكي لا يشكل ذلك وحدة متراصة متضامنة ومتكافلة ضد وجودهم على كافة المستويات.

---

(١) بزاز، مرجع سابق، ص ١٣٥، ١٣٦.

(*) لقد أدرج المرجع نفسه في الهامش ص ١٣٦، نقلاً عن: أمين الريحاني، فيصل الإول، ص ٣٥ قوله: «فهتف الناس ليحيى الملك فيصل، ملك العراق، وهمس إبليس في إذن الزمان: ليحيى الملك تشرشل».

(٢) حنا بطاطو، مرجع سابق، ص ١٠١.

أما التشكيلة النخبوية الاجتماعية التي برزت في ظل الملكية والاستعمار فإنّ بطاطو يحصرها في ست طبقات. وكان من الضروري، حسب العهد الجديد، أنْ تتشكل هذه القوى لتكون للاستعمار وللملك قاعدة إسناد ودعم عندما تدعو الحاجة وتكون دائماً مستنفرة ومستعدة لذلك. وهذه الطبقات هي:

١ ـ ملاكو الأرض.

٢ ـ المشايخ والأغوات.

٣ ـ السادة.

٤ ـ أرستقراطية موظفي الدولة القديمة.

٥ ـ التجار.

٦ ـ الحاشية والضباط الشريفيون السابقون[١].

وبخصوص الملكية في العراقي يستطرد الباحث قائلاً: «وقد فرض البريطانيون الملكية في العراق عام ١٩٢١م بعد أنْ هزموا ثورة ١٩٢٠م التي شارك فيها غالبية الشعب العراقي وتحالف فيها الشيعة والسُنَّة»[٢].

القوى المعارضة، إيجابيات وسلبيات:

أولاً: موقف المعارضة منذ بداية الثورة وحتى تأسيس الحكومة المؤقتة:

انحسرت ثورة العشرين بعدما مادت الأرض ردحاً من الزمن تحت أقدام المحتلين الذين مُنوا بخسائر جسيمة، أيقنوا بعدها أنْ لا استقرار

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠١.

(٢) بطاطو، مرجع سابق، ص ١٠٦.

لهم إلا بوسائل وطرائق مختلفة. أثناء القتال الضاري وقبل أنْ تأخذ الثورة مداها الكامل على كافة الأرض العراقية اغتنم المعتمد البريطاني مناسبة وفاة المرجع الأعلى الشيرازي وتسلم أبي الحسن الأصفهاني (شيخ الشريعة) مقاليد الزعامة الدينية والسياسية «وكتب ولسن إلى شيخ الشريعة الأصفهاني.. في العراق كتاباً ورد في بعضه «حضرة العلّامة الفهّام حجة الإسلام.. شيخ الشريعة الأصفهاني دام علاه.. وأما من جهة الحكومة.. قد اعتمدت دائماً على الأركان الثلاثة وهي: الرحمة والعدل والتسامح الديني.. وملخص الكلام هو أنْ ظهرت هذه الحالة الحاضرة.. هي أنْ العشائر العراقية في حالة الحرب قوية ولكن عددها قليل.. ولا يمكن أنْ تحصل على المعاونة من الخارج.. فبناءً عليه إنَّ النتيجة النهائية معلومة.. يمكنهم أنْ يرجعوا إلى أوطانهم سالمين وستسلم نفوسهم.. فقد عينت حضرة (الكولونيل هاول).. ليدخل عني في المفاوضات والمراسلات التي لا بدّ أنْ تجري قبل أنْ تنتهي المنازعات.. فلهذا نرجو أنْ تعينوا مُعْتمداً أو معتمدين لكي يلاقوا (هاول) في محل مناسب ويتباحثوا معه في هذه المسألة المهمة..»»[1].

ولقد رد المرجع الأعلى على رسالة المفوض البريطاني برسالة مسهبة وطويلة ومما ورد فيها رداً على بعض عناوين الرسالة: «وقد جاء في كتابكم (أنّ الحكومة الإنكليزية المعظمة قد اعتمدت دائماً على الأركان الثلاثة وهي الرحمة والعدل والتسامح الديني!) فأما الرحمة فهي مقابلتكم للأمة العراقية عند مطالبتها باستقلالها بسوق الجيوش الجرارة عليها وقتل الرؤساء ونفي العلماء.. ورمي النساء والأطفال بأنواع النيران.. وهتك الأعراض ومصادرة الأموال.. وأما العدل بالقتل

---

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ٣٦٧، ٣٦٨.

والإعدام لغير جرم.. وأما التسامح الديني فهو رمي الطيارات والسيارات المدرعة المساجد.. وقتل المتعبدين.. وتشكيل الإدارة العرفية لمعاقبة مَنْ يتصدّى إلى عقد مجلس لقراءة منقبة النبي (ص) في المساجد.. وقطع مراسيم أعياد المسلمين.. أما أمر المفاوضة.. فهو أمر دقيق يحتاج إلى جلاء وتأمل..

٢ محرم ١٣٣٩هـ[١]

شيخ الشريعة الأصفهاني

وباحتواء الثورة من قبل الإنكليز، ظلت النجف ساهرة تترقب، رغم القيود الثقيلة التي فرضت عليها وعلى أكبر نسبة من العراقيين المناهضين للاحتلال: وعلى أثر ذلك بدأت تبرز مظاهر سياسية جديدة كان أولها: تشكيل الحكومة المؤقتة في المناخ الجديد. وعلى يد الاحتلال. ولدت هذه الحكومة التي شكلت حسب أوساط الثورة، جسراً شرعياً يعبر عليه البريطانيون بسهولة إلى ما يريدون.

وبالفعل، فإنّ هذه الحكومة بلونها المنافي لمضمون الثورة وأهدافها كانت لا تمثل هم العراقيين وأمانيهم وأهدافهم الاستقلالية أو التحررية، لذلك فقد اعتبرت من قبل الوطنيين أولية تطويق بارعة لهم ولوطنهم بشكل عام. وكان هذا مرفوضاً لديهم ولا بدّ من تحرك جديد يقي الوشائج بين القيادات والقاعدة ولا سيما العشائر، حية متوهجة.

وفي هذا السياق يقول النفيسي: «أما زعماء الشيعة في النجف فإنّهم كانوا ينظرون إلى مجلس الدولة المؤقت نظرة ريبة وتخوّف»[٢].

وفي الوقت عينة، رأى علماء الكاظمية، وعدد غير قليل من قادة

---

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) النفيسي، مرجع سابق، ص ١٦٧.

الثورة، أنَّ هذه الحكومة «هي تجسيد »رادة الاحتلال، ولا تعبر من قريب أو بعيد عن إرادة العراقيين، وطالبوا بتأليف حكومة منتخبة من قبل الشعب»[1].

وتحت ضغط الإرهاب الإنكليزي والملاحقة، اضطر بعض قادة الثورة ـ ولا سيما في بغداد ـ للجوء إلى الحجاز. وفي هذا الصدد يقول الرهيمي: «كما عارض هذه الحكومة أيضاً. . عدد من قادة الثورة الذين لجأوا إلى الحجاز ومن ضمنهم عدد من وجهاء بغداد، ووصفوها بأنها حكومة عربية كاذبة تتألف من رجال هم من صنيعتهم (الإنكليز) ويمقتهم الوطن والأهلون ولا حل ولا عقد بأيديهم»)[2].

ولقد لمس البريطانيون زيف ادعاءات أعضاء الحكومة المؤقتة، بأنهم يمثلون أغلبية الشعب العراقي لما لفّهم من العزلة وأصابهم من الضعف بابتعاد الناس عنهم، عدا حفنة من الوصوليين والمستنفعين. وتأكد لديهم نوة وفعالية القيادة الدينية في إنهاض الشعب وتفعيل إرادته وطاقاته من جديد في مناهضة وجودهم. لذلك فقد بادروا إلى اتخاذ الخطوة الثالثة التي أشرنا إليها آنفاً، وهي اختيار الأمير فيصل ملكاً على عرش العراق كمسلم عربي مؤصّل (حسب اعتبارهم) ومشهور مما يعزز حوله طبقة اجتماعية واسعة جديدة ويكون سبباً لشق الصف الوطني المعارض. وهذا ما حصل بالفعل.

---

(١) عبد الرزاق الحسني، مرجع سابق، ص ٣٣٢.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٤٠، وفي هامش هذه الصفحة يقول: «ورد ذلك في الرسالة التي وجهها بعض زعماء الثورة» من حائل إلى الأمير عبد الله في المدينة في ١٠ شباط ١٩٢١م ووقعها كل من: جعفر أبو التمن، السيد هادي المكوطر، السيد محسن أبو طبيخ، نور الياسري، علي البازركان.

موقف المعارضة من ترشيح فيصل وتنصيبه:

أدى ترشيح فيصل لعرش العراق، إلى انقسام في وجهات النظر وكان باعثاً على أكثر من مذهب بين المجتهدين الشيعة الكبار، ولكن هذا الاختلاف لم يخرج عن حدود النظرة أو الرأي (كما حدث بين المستبدة والمشروطة).

ولكن الاتجاهين المهمين والرئيسيين المختلفين مثل أحدهما المرجع الأعلى في النجف، السيد الأصفهاني والمجتهد المشهور (صاحب كتاب مستبدة ومشروطة) الشيخ محمد حسين النائيني.

هذا الاتجاه عارض ترشيح فيصل ووصوله إلى قمة المؤسسة السياسية العراقية كما رفض اختيار أي رئيس للعراق في ظل الحراب البريطانية. فالرئيس الجديد، مهما كان وضعه وشأنه سيولد، حسب تقديرهم، في هكذا مناخ، «هجيناً أو سفاحاً» أما الذي يختاره الشعب بكافة طبقاته وبكافة إرادته وبعيداً عن «الولادة القيصرية» لن يكون إلا من الشعب، ولن يكون لغير الشعب من الداخل والخارج، عليه تمنن أو فضل.

أما الاتجاه الثاني، فقد مثله المجتهدان الكبيران في الكاظمية، الشيخ مهدي الخالصي والسيد محمد الصدر.

لقد ركب الخالصي مركب فيصل دون أن يبتعد عن النجف أو يقطع الاتصالات معها من حيث أنّ الاختلاف في الرأي أو النظرة «لا يُفسد في الود قضية»، لا سيما إذا كان الأمر يتعلق بمصير وطن، هويةً وشعباً وأرضاً. وهذا ما سوف يبرز في اللقاءات المصيرية الهادفة الحاسمة.

وتعليقاً على اختيار البريطانيين للحكم الملكي ولفيصل بالذات، يعتبر البزّاز «أنّه لم يكن مستنداً بالدرجة الأولى، إلى اعتبارات واقعية

وملاحظة حالة الشعب العراقي ومصلحته وأوضاعه الاجتماعية بقدر ما كان يرجع إلى تحقيق المصالح البريطانية بأيسر طريقة وأمنها. وذلك لأن مصلحة بريطانية كانت تتطلب استقرار الأحوال في العراق وإيجاد وسيط بينهم وبين الشعب العراقي المتوثب، يستطيعون عن طريقه وبواسطته تحقيق مصالحهم الأساسية وتجنب التعرض للنقمة المباشرة»[1].

ولكن الذي يثير الملاحظة هو أنّ رئيس الوزارة، عبد الرحمن النقيب قدم استقالته تمشياً مع الأعراف المتبعة في البلدان الراقية، مع وصول رئيس جديد للسلطة، ولكن عُهد إليه من جديد بتشكيل الحكومة وتطعيمها بعناصر كفوءة. وقد ذهب الباحثون والمحللون إلى أنّ ذلك بناءً على رغبة المفوض السامي البريطاني، وخلافاً لرغبة الملك فيصل، وذلك لأن المندوب السامي «كان يرى في وجود النقيب على رئاسة الحكومة، خير ضامن للتوازن بين الوزارة والبلاط.. وسياسة دار المعتمدية كانت تهدف في هذه الفترة إلى مناصرة «الوزارة» خشية من تمكن نفوذ الملك أي الحد الذي قد يصبح فيه، بمؤازرة الشعب قوة يعسر على بريطانيا التغلب عليها فتضيع المصالح البريطانية.. ومن الجدير بالملاحظة، هو أنّ البلاط كان وثيق الصلة بالشعب وزعمائه.. فكان يدنيهم منه عندما يخرب الأمر ويتخذ من تطرف المعارضين أحياناً وسيلة للمساومة والضغط على دار الاعتماد لاستخلاص حقوق البلاد..»[2].

إعتداءات الوّهابيين ومؤتمر كربلاء:

بعد تتويج الأمير فيصل ملكاً على العراق، حدد الملك في «خطاب العرش» العناوين الكبرى للسياسة التي سينتهجها والتي يرى فيها

(١) بزاز، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) بزاز، مرجع سابق، ص ١٤٢.

الأسس الصالحة للنهوض بالبلاد ولتوحيد كافة الفئات بمختلف مشاربها وألوانها العقيدية والفكرية والسياسية، ومما جاء في ذلك الخطاب الذي وجه إلى الأمة قوله: «.. إذا كان الناس على دين ملوكهم فالملوك على دين شعوبهم، فعلى قدر التضامن، يكون النهوض.. لا آلو جهداً بأنْ أستعين برجال الأمة على اختلاف مواهبهم وتباين طبقاتهم وتفاوت معتقداتهم.. والأمة بمجموعها هي حزبي.. ومصلحة البلاد العامة هي مصلحتي... إلا وإنّ أول عمل أقوم به هو مباشرة الانتخابات وجمع المجلس التأسيسي الذي سيضع للبلاد دستورها ويصدق على المعاهدة التي ستعقد بين العراق وبريطانيا...»[1].

بعد انتخاب الملك فيصل، بدأت بريطانيا السعي لعقد معاهدة مع العراق تحل مكان صيغة الانتداب الذي كان يرى فيه العراقيون استعماراً مستوراً.

هذه المعاهدة تنظم العلاقة بين البلدين وما يجب أنْ تكون عليه. وكان العراقيون يأملون بأنْ تشكل خروجاً من دائرة الاستعمار المغلّف بالانتداب إلى فضاء الحرية وتفسح المجال للملك وحكومته أنْ يكوّنا دولة مستقلة، موطدة الأركان ثابتة الأسس وينبع قرارها من مصلحة مجتمعها وتطلعاته وأهدافه. وتكون العلاقة مع بريطانيا علاقة صداقة وتكافؤ في الأخذ والعطاء وتبقى الأمور في حدود المشورة مع حفظ السيادة والاستقلال.

«أما البريطانيون فكانوا يرون فيها وسيلة لتبديل كلمة الانتداب وتنظيم علاقتهم بالحكومة العراقية تنظيماً يبعدهم عن الاحتكاك المباشر دون تغيير موقفهم..»[2].

---

(١) شريف، مرجع سابق، ص ٣٣٠، ٣٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣٣.

كان أمام السلطة العراقية موضوعان بارزان دقيقان: **الأول** هو تصديق المعاهدة، **والثاني** هو انتخاب مجلس تأسيسي يضع للبلاد دستورها ويشرع قوانينها ويثبت المعاهدة أو يضيف إليها تعديلات تتلاءم مع تطور الأوضاع في البلاد.

وخلال ذلك كان النشاط السياسي بين مختلف الفئات العراقية بدأ يبرز ويأخذ أشكالاً مختلفة.

«وقد بدأت الاجتماعات تعقد والمداولات تنظم حتى تم أخيراً إنشاء ثلاثة أحزاب. كان اثنان يمثلان المعارضة وكان الحزب الثالث يؤيد الحكومة.. ويميل إلى مصانعة الانتداب.. الحزبان المعارضان هما «حزب النهضة» والحزب الوطني وكان مقرهما بغداد. وأما الحزب الموالي للحكومة وهو «الحزب الحر العراقي» فقد أنشأة السيد محمد النقيب..»[1].

صياغة المعاهدة بجميع بنودها هي صياغة بريطانية ولأهداف بريطانية. فالمفاوضات بين السلطة العراقية والبريطانيين ظلت سجالاً مدة ما يفوق عن السنة، وأخيراً صُدقت في العاشر من شهر تشرين الأول ١٩٢٢م: غير أنْ المفاوضات التي استغرقت أكثر من عام أخذت تتعثر.. وذلك بسبب تمسك بريطانيا بالنص الأوّل لبنود المعاهدة من جهة واعتراض الملك على بعض هذه البنود من جهة أخرى»[2].

ولقد أصاب المفاوضات حول المعاهدة تعثرات وتناقضات دفعت بوزير المستعمرات البريطاني إلى التهديد بوقف المفاوضات والتمسك بالانتداب وبنصوصه وبعدم الانسحاب من العراق مهما كلف من ثمن.

---

(١) باز، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

وقد استجدت في السنة التي استغرقت بالمفاوضات أمور أثارت الغضب العارم بين كافة فئات الشعب المخلصة ولا سيما القيادات الدينية والوطنية وأنذرت بنشوب ثورة جديدة.

أولاً: لقد ووجهت المعاهدة بمعارضة واسعة النطاق، وشكل ذلك إحراجاً للمحتلين وللحكومة المحلية مما حدا بالحكومة البريطانية، حسب اتهام العلماء، أنْ توعز للوّهابيين بمهاجمة الأماكن القريبة من جنوب العراق. وبالفعل فقد قام الوّهابيون في ١١ آذار ١٩٢١م بهجوم واسع على العراق، لا سيما على منطقة عشائر المنتفق.. ثم أعقبوا ذلك بهجومين آخرين على العشائر. هذا فضلاً عن تكرار اعتداءاتهم على مدينة كربلاء»[(١)].

على أثر هذه الأحداث، هبت النجف تندد بالهجوم، وكذلك فإنْ علماء السُنَّة استنكروا الاعتداءات الوّهابية، ثم تداعى الجميع سُنَّة وشيعة إلى مؤتمر يعقد في كربلاء التي مُنيت بالخسائر الجسيمة في الأرواح والممتلكات..

ولقد استدعت حنكة النجف السياسية أنْ تغتنم فرصة انعقاد المؤتمر لتوجه إلى ممثلي الاتجاه المتصالح مع الملك وعلى رأسهم الإمام الخالصي دعوة لحضور المؤتمر بنيّة توحيد الاتجاهين الشيعيين المختلفين. وقد وجه الدعوة كل من المرجع الأعلى الأصفهاني والمجتهد الشيخ النائيني وكان نصها:

«جناب حجة الإسلام محمد مهدي الخالصي، دامت بركاته: إنّه

---

(١) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٤٥ (عن العمر، فاروق صالح: الأحزاب السياسية في العراق، ص ٦٣).

لا ينبغي الاتكال على وعد السلطة البريطانية في دفع شر الخوارج والإخوان على المسلمين، فبناءً عليه نأمل حضوركم في كربلاء قبل الزيارة بأيام وتأمرون رؤساء العشائر كالسيد نور الياسري وأمير ربيعة وسائر الرؤساء بعد إبلاغهم سلامنا، الحضور كما أنّا نحضر مع من في طرفنا من الرؤساء لأجل المذاكرة في شأنهم إن شاء الله تعالى».

أبو الحسن الأصفهاني

الشيخ محمد حسين الغروي النائيني[1]

وبعد تسلمه هذه الرسالة تحرك الخالصي موجهاً إلى رؤساء العشائر قرابة مئة وخمسين دعوة لحضور المؤتمر، كما أرسل الخالصي دعوة إلى الملك فيصل بهذا الخصوص. وقد وعده الملك بتلبية الدعوة، «وكان من المنتظر أنْ يحضر الملك إلى كربلاء للإشراف على سير الاجتماع.. طلب المندوب السامي من الملك التأني فأرسل وزير داخليته، توفيق الخالدي، لأنْ المندوب السامي يذكر.. إنه حصل على معلومات من مصدر لا يرقى إليه الشك أنَّ الغرض من إقناع الملك بحضور الاجتماع هو لإجباره... أن يطلب، وبمساندتهم، من الحكومة البريطانية منح الاستقلال التام إلى العراق فوراً»[2].

كان المؤتمر عاماً وشاملاً، وقد حضره وفدان سُنيَّان أحدهما من بغداد برئاسة الشيخ عبد الوهاب النائب والآخر من الموصل برئاسة الشيخ عبد الله النعمة، كما حضر المؤتمر عدد كبير من علماء السُنَّة المشهورين من بغداد وغيرها أمثال: الشيخ إبراهيم الراوي والشيخ

(١) انظر أيضاً: عبد الرزاق الدراجي، مرجع سابق، ص ١٥٩.
- انظر أيضاً: الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٢) الدراجي، مرجع سابق، ص ١٦٢.

يوسف العطاء والشيخ أحمد الداود.. وقاضي بغداد الشيخ عبد الله الشوّاف.. وكان الوفد قد حضر ممثلاً عن الاجتماع الذي عقد في بغداد.. وشارك فيه أغلب علماء بغداد وقادة الرأي فيها..»[1].

على المستوى البريطاني: شكل عقد مؤتمر كربلاء طموحاً، ذريعته وظاهره الدفاع عن البلاد والوقوف في وجه الاعتداءات الوّهابية، وباطنه أو مضمون أهدافه هو الحصول على السلاح ليس لرد الاعتداءات وإنما للارتداد به على البريطانيين.

ولقد تملك البريطانيين توجس مشوب بالقلق والذهول بعدما حاولوا بمختلف الوسائل والذرائع الدعائية والبشرية والمادية تفشيل عقد المؤتمر وتقليل حجمه البشري، إذ رأوا المؤتمر يضم حشداً لا يقل عن مئتي ألف شخصية فاعلة من العلماء المسلمين ومن رؤساء العشائر والموظفين والعسكريين المتقاعدين والوجوه والأعيان ومن كافة أنحاء العراق.

هنا، وكما أشرنا سابقاً، ترسخت القناعة عندهم بأنّ الدور الفاعل هو للإسلام ولحملة مشعله. لقد استطاع المرجع والمجتهدون توحيد كافة الفئات المعارضة على أرضية عمل مشتركة واحدة وتلاقت التيارات مختلفة الاتجاهات على الهدف الأسمى، فاتسع عمل المعارضة وبات ينذر بالعاصفة بعد السكون النسبي الذي تلا ثورة العشرين. ولكن الذي زاد من هواجس المعتمدية البريطانية في العراق وعمّق قلقها هو الوثيقة التي سميت «بالميثاق القومي» الذي يضم مقررات المؤتمر الصادرة عن أعماله. هذه المقررات تدل على حنكة سياسية مستفادة من التجارب والخبرات السالفة.

---

(١) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

ومن المفيد إدراج هذه المقررات والكشف عنها. وقد جعلت على نسختين: إحداهما رفعت إلى الملك فيصل والأخرى إلى العلماء الكبار «كانت خلاصة مقررات المؤتمر تتضمن وجوب الدفاع عن البلاد ضد هجمات الاخوان ـ التعلق بسياسة الملك ـ طلب التعويضات عن المنهوبات ودفع ديّات القتلى الذين سُفكت دماؤهم ظلماً وعدواناً»[1].

غير أنّ ما انطوت عليه نوايا بعض المجتهدين الكبار وأصحاب الدور الفاعل كان أبعد من دائرة المقررات ومراميها. فقد ذكر أحد الباحثين أنَّ الشيخ محمد الخالصي، نجل الإمام مهدي الخالصي، كشف الستار عن وثيقة مهمة تظهر هدفاً كبيراً من أهداف مؤتمر كربلاء في مذكراته الموسومة «في سبيل الله». هذه الوثيقة تقول: «إنَّ الشيخ مهدي الخالصي كان يخطط لعمل ضد الإنكليز على غرار ثورة العشرين. وأنه اغتنم فرصة دعوته من علماء النجف فصمم على جمع القبائل والعلماء في كربلاء وإنذار الإنكليز بإنهاء الاحتلال وترك العراق. ثم يقول: «والظاهر أنَّ تفكيره كان يتجه إلى توجيه الإنذار باسم الملك، فإذا وافق الإنكليز، يكون العراقيون حققوا هدفهم وإلا فإنّهم يخوضون الحرب ويظهر فيصل وكأنه على رأس الحرب»[2].

ورغم كل هذه المظاهر التي تبرز قوة المعارضة وتمثيلها لغالبية فئات المجتمع العراقي فإنّ الحكومة العراقية صادقت على المعاهدة ـ الانتداب في العاشر من تشرين الأول سنة ١٩٢٢م.

والذي زاد الوضع سوءاً، هو إقدام الحكومة أيضاً على تحديد

---

(١) الدراجي، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٤٨، ٢٤٩ (عن مذكرات الشيخ محمد، في سبيل الله، مخطوطة غير منشورة).

موعد لبدء انتخابات المجلس التأسيسي الذي سيكرس المعاهدة بتصديقه إياها.

وهنا ثارت ثائرة المعارضة في كل مكان، وأعلن الإضراب العام وبدأت الاحتجاجات والانتقادات والاستنكارات تنهال على الحكومة من كل صوب. والذي برز من بين هذا كله، هو موقف الإمام الخالصي قائد الاتجاه المسالم للملك، حيث أعلن أمام حشد كبير في مدرسته في الكاظمية، خلع بيعة الملك قائلاً: «بايعنا فيصل ليكون ملكاً على العراق بشروط. وقد أخل بتلك الشروط، فلم تعد له في أعناقنا وأعناق الشعب العراقي أية بيعة»[1].

ثانياً: تصدي العلماء لانتخابات المجلس التأسيسي:

بعد المصادقة من قبل الحكومة العراقية على المعاهدة العراقية ـ البريطانية، اتجهت للعمل على انتخاب المجلس التأسيسي. وحيال هذا المستجد، برز رد الفعل في النجف وغيرها عبر مواقف ومقاومة للانتخابات.

وقد أصدر المرجع الأعلى الأصفهاني في النجف، والشيخ النائيني والشيخ الخالصي مجتمعين فتوى بتاريخ الخامس من تشرين الثاني ١٩٢٢م، تنص على ما يلي:

«بسم الله الرحمن الرحيم.. نعم قد صدر منا تحريم الانتخابات في الوقت الحاضر لما هو غير خفي على كل بادٍ وحاضر، فمن دخل فيه أو ساعد عليه كمن حارب الله ورسوله وأولياءه صلوات الله عليهم أجمعين»[2].

---

(١) علي الوردي، مرجع سابق، جزء ٦، ص ٤٣.

(٢) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ٧٦.

ثم تلاها المرجع الأعلى الأصفهاني بفتوى موجهة إلى كافة المسلمين العراقيين جاء فيها: «إلى إخواننا المسلمين.. إنّ هذا الانتخاب يميت الأمة الإسلامية، فمن انتخب بعدما علم بحرمة الانتخاب حرمت عليه زوجته وزيارته ولا يجوز رد السلام عليه ولا يدخل حمام المسلمين»[1].

وبعد ذلك عُمّمت على العراقيين فتوى جديدة للإمام الخالصي تنص على «حرمة الدخول في أجهزة الدولة وإداراتها واعتبره بمثابة التعاون مع الكفار. وقد لقيت الفتوى رواجاً كبيراً خاصة لدى الشيعة»[2].

امتد تأثير هذه الفتاوى إلى مختلف أرجاء العراق فأحجم الناس عن الانتخابات وأقفلت اللجان صناديق الاقتراع وانسحب عدد كبير من الوظائف الحكومية مما سبب شللاً في المؤسسات العامة.

وإلى جانب المعارضة الإسلامية والعربية وقف الحزبان المعارضان «حزب النهضة» و«الحزب الوطني» في بغداد اللذان تأسسا في عهد الملكية. وكان هذان الحزبان يذهبان إلى أنّ المعاهدة لم تكن إلا الانتداب المقيت الذي رفضه الشعب. فاشتدا في نقدها في صحيفتيهما، ونددا بالحكومة القائمة»[3].

وكانت ردة الفعل عند البريطانيين، أنْ تمثلت بإغلاق الحزبين الوطنيين وصادروا الجريدتين الناطقتين باسمهما، وألقي القبض على محرريهما. كما أمروا باعتقال سبعة من الزعماء المعارضين وأمر كوكس

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٦.
(٢) علي الوردي، مرجع سابق، ص ٤٣.
(٣) بزاز، مرجع سابق، ص ١٤٥.

الحاكم البريطاني «السيد محمد الصدر والشيخ الخالصي بترك العراق»[1].

وبالاتفاق مع الملك، أقيلت الوزارة النقيبية وكلّف السيد عبد المحسن السعدون المعروف بقسوته وبعلاقته مع الإنكليز، بتأليف الوزارة الجديدة. ولقد أخذت هذه الحكومة على عاتقها «إنجاز انتخابات المجلس التأسيسي وحمل المواطنين على العدول عن موقف المقاطعة.. أعلن في منهاجها أنّها تعمل على صيانة الحريات.. ومنع المداخلات غير القانونية في الانتخابات للمجلس التأسيسي الذي له القول الفصل في تصديق المعاهدة ثم توسطت في أمر المنفيين الذين أبعدهم المندوب السامي بعد ٢٣ آب ١٩٢٢م فنجحت في ذلك»[2].

أعيد المنفيون، كتعبير عن حسن نوايا الحكومة الجديدة التي أعلنت، كما رأينا، عن إطلاق الحريات وفي آنٍ معاً تمنع التدخل في أمر انتخابات المجلس التأسيسي الذي بين يديه ستودع أمانة الوطن والشعب، وفي الوقت الذي كانت الحكومة وعلى رأسها الملك تظهر للملأ تسامحها وأريحيتها حيال المنفيين وإعادتهم، كانت تخطط لضرب وحدة الصف المعارض وتفكيك عرى تماسكه.

وقد عبرت المس «بلّ» في رسالة لها في ٢٣ تشرين الثاني ١٩٢٢م عن ذلك بقولها: «إنّ الملك والوزارة قد صمموا على اتخاذ موقف ضد الأتراك ومعارضي المعاهدة، وهم يحتاجون هذا الموقف، لأن مجتهدي الشيعة قد أصدروا فتاوى حرّموا فيها على الناس المساهمة في الانتخابات»[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

(٢) الدراجي، مرجع سابق، ص ٢١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

رفض المعارضون «الصلح العشائري» مع الحكومة لاعتباره صلحاً مع المحتل البريطاني واعترافاً بشرعية وجوده. والوطن بالنسبة للمعارضين يجب أنْ لا يدخل أو يختزل في عملية مقايضة أو مقامرة. وأين تصبح عملية إثبات الذات وحفظ «الهوية» بل وأين هو التطابق مع «الذات» عندما يعترف أو يُقر لغاصب دخيل بشرعية اغتصابه أو يُخضع لمسالمته ولبسط اليد إليه بالتسامح؟

حاولت الحكومة كسب رضا العلماء، ولكنها لم تفلح نظراً لمواقفهم الثابتة تجاه حقوق الوطن وحقوق أبنائه واستمرارهم بعدم التنازل عن مواقفهم إلا بالحصول على تلك الحقوق غير منقوصة. لم تثنهم الإغراءات من أي نوع عن صمودهم فقد «حاولت الحكومة إرضاء علماء الدين فأرسلت بعض الوزراء إلى الشيخ مهدي الخالصي وعرضوا عليه إرجاع ابنه محمد الخالصي من إيران ولكنه رفض العرض»[1]، لأنّ المسألة ليست مسألة أفراد مهما كان موقعهم ودورهم، لكنها مسألة مجتمع وأمة علاوة على مسألة خط عقائدي يرفض الظلم والظالمين والوصوليين والانتهازيين ويأمر بالعدل والعادلين وبالجهاد والمجاهدين ضد كل انحراف أو سوء قد يصيب المجتمع ويطمس ذاته ووجوده. حيال هذه المواقف الصلبة قررت الحكومة المباشرة بالانتخابات مهما كلفها ذلك من مشقات.

وقبل البدء بعمليات الانتخاب، حركت الحكومة مسألة الخلاف مع تركيا على الموصل ومسألة الوهابيين ومشاكل أخرى داخلية، مما يوهم الناس أنّ العراق في خطر والأعداء محيطون به من كل جانب ولا بدّ له من سند صديق يسنده ويرد عنه هذه المخاطر الكبيرة.

---

(١) الدراجي، مرجع سابق، ص ٢١٦.

لقد أدركت المرجعية والعلماء بواعث وأهداف «اللعبة» البريطانية فأصدر المرجع الأعلى الأصفهاني، والشيخ النائيني والشيخ الخالصي فتوى شرعية في الثاني عشر من نيسان ١٩٢٣م تنصّ على تحريم مقاتلة الأتراك[١].

لم يعد لدى الحكومة ورقة تلعبها مع القيادات المعارضة وقد أعيتها الحيلة والوسيلة فركنت إلى آخر دواء عندها[*]. لقد أرسلت الطائرات البريطانية فقصفت العشائر والقبائل الموالية للنجف والتي تأتمر بأمرها. والتي تعتمد النجف عليها، واعتمدت عليها سابقاً في «الجهاد» و«الثورة»، ثم جذبت الكثيرين من رؤسائها إلى جانبها بالإغراءات حيناً وبالوعيد حيناً آخر. وبذلك تكون قيادة المعارضة قد فقدت حليفاً لا يُعوّض.

كما أنّ الملك فيصل جال على مناطق الفرات ومدن جنوب العراق وتمكن من ضم عدد كبير من رؤساء العشائر إلى صفه، وإقناعهم بضرورة المشاركة بالانتخابات واعداً إياهم «بمنحهم امتيازات كتلك التي مُنحت للحكومة... وأنْ تصفح سلطات الانتداب عن دورهم السابق في معاداتها»[٢].

ورغم ذلك كله، فإنّ العلماء كانوا، كلما أقدمت السلطة على خطوة، قابلوها بفتوى شرعية تلغي فاعليتها، عندئذٍ حزمت السلطة أمرها وأخذت القرار الحاسم باستعمال آخر الدواء وهو تفريق شمل العلماء والمراجع ونفي الرؤوس المدبرة خارج العراق إلى الحجاز وإيران وغيرها.

مهدت الحكومة لحملتها على العلماء، ببيان تصفهم فيه «بالدخلاء»

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(*) «آخر الدواء الكي».

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

على القضية العربية «وبالمسيئين للإسلام والعتبات المقدسة. إنهم نفر من الدخلاء الذين لا علاقة لهم بالقضية العربية ولا تهمهم مصالح الشعب وبأنهم يختلقون أقوالاً زعموا أنها مستنبطة من الشرائع الدينية، ولم يقصدوا بها إلا الإخلال بسير الانتخابات وتضليل الرأي العام إن. . . هؤلاء الغرباء المتهوسين تجاوزوا حرمة المراقد المقدسة والآداب الدينية، بإلصاقهم على أضرحة الأئمة وجدران الحرم نشريات مفسدة ومهيجة تحت شعار الدين وباسمه مما يهتك حرمة العتبات المقدسة»[1].

وقصدت الحكومة «بالدخلاء» العلماء الإيرانيين الذين كان معظمهم في موقع المسؤولية ومن المتنكبين للدور الأساسي في مقارعة المحتل البريطاني.

وفي ليل اليوم السادس والعشرين من حزيران ١٩٢٣، أي بعد إصدار البيان مباشرة، ألقى رجال الأمن القبض على الإمام الخالصي مع أولاده وأحفاده والكثير من طلبة مدرسته وصادرتهم في قطار إلى البصرة ومن ثم إلى الحجاز ومن هناك نقلوا إلى إيران.

فوجىء الناس بهذه التدابير التعسفية فأعلن الإقفال العام في المدن الشيعية وقامت المظاهرات في كل مكان. وهدد المرجع الأعلى وسائر العلماء الكبار بهجرة جماعية إلى إيران احتجاجاً على إبعاد الخالصي. وكانت الحكومة تنتظر ردة الفعل هذه عند العلماء وتنتظر تنفيذهم للتهديد لتكون مبادرة الهجرة صادرة عنهم وليس عن الحكومة.

وبالفعل، فقد شرع العلماء بتنفيذ تهديدهم وتوجه قرابة خمسين عالماً وعلى رأسهم المرجع الأعلى، الأصفهاني، في مظاهرة إلى كربلاء حيث تم اعتقالهم وجرى تسفيرهم في ٢٩ حزيران إلى إيران في قطار

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

خاص وعن طريق خانقين وذلك منعاً لحدوث اضطرابات[1].

وهب الشعب الإيراني يعلن استنكاره للعمل المهين الذي أقدمت عليه السلطة البريطانية في العراق بأيدٍ عربية، بحق المرجعية والمجتهدين وجسد سخطه بالمظاهرات والإضرابات التي عانى منها الإنكليز في إيران الذين لحقهم سخط الإيرانيين وغضبهم. وراح الشعب يضغط على الشاه لأخذ الموقف المؤيد للعلماء المبعدين وينادي بطرد الإنكليز من إيران.

هذه المظاهر أثارت خوف البريطانيين ولا سيما أنَّ الحركات المعادية بدأت تتفاعل في الريف الإيراني كما في المدن وتأخذ أشكالاً وصوراً ضدهم، مما دفعهم إلى إرسال سفيرهم في طهران، إلى بغداد للبحث في مسألة إبعاد العلماء وإمكانية عودتهم، ولكن «حكومة السعدون اتفقت والمسؤول البريطاني على أنّ من الأفضل إرجاء ذلك إلى ما بعد إتمام الانتخابات وعقد المجلس التأسيسي»[2].

ولكن ما يجب أنْ يُلْحَظ، هو أنّ إبعاد العلماء لا يعني خلو الجو للحكومة والبريطانيين. فإبعاد أصحاب القرار والتأثير في صفوف الشعب لا يعني أنَّ الانتخابات التي كانوا يعارضونها، سارت سيرها الملائم لخطط السلطة البريطانية والحكومة العراقية. لأنّ روحية الفتاوى ومضامينها زادت فعاليتها وازداد الشعب تمسكاً بها مما عرقل سير الانتخابات ودفع الحكومة والمحتلين لإعادة النظر في أمور كثيرة وحسابات متزنة. وهذا ما كشفت الستار عنه بعض الصحف المحلية في تلك الفترة، بعد إبعاد العلماء المراجع بقرابة الشهرين. فَتَحْتَ عنوان «الأكثرية الشيعية في العراق» كتبت إحدى الصحف ما يلي: «إنّ الشيعة

---

(١) الدراجي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

(٢) الرهيمي، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

الذين شيدوا هذا الملك العزيز فوق جماجمهم وعظام أبطالهم وكِرامهم يجب أنْ ينالوا كأكثرية، نصيبهم من الحكم والإدارة، وأنْ يتخلى الشيعة عن الأساليب التي اتبعت خلال العامين الماضيين وأنْ ينتقلوا من السلب إلى الإيجاب ومن الامتناع إلى الاشتراك»[١].

وبالفعل فقد بدأ الملك اتصالات مع العلماء في إيران. وللتكفير عن إساءته إليهم فقد وضع الوزر كله ومسؤولية ما لحقهم من تشريد وأذى على كاهل الحكومة السعدونية فأقالها كسباً لودهم، وعهد إلى جعفر العسكري بتشكيل الحكومة الجديدة ثم عرض عليهم العودة ولكن بشروط. من بعض هذه الشروط أنْ يتعهد كل عالم خطياً بعدم التدخل في السياسة. وبعد تقديم هذه التعهدات من العلماء عاد الجميع إلى العراق باستثناء الخالصي مهدي الذي رفض العودة منتقداً موقف العلماء. حسبما ورد في مذكرات محمد مهدي الخالصي «في سبيل الله» قائلاً: «قسّم العلماء أبواب الفقه بينهم وبين الإنكليز فأعطوا الإنكليز أبواب السياسة والحكم والاقتصاد والقضاء والإدارة، وأخذوا لأنفسهم أبواب الحيض والاستحاضة والنفاس»[٢].

عبر استعراضنا لشريط الأحداث وصورها وما تخللها من مواقف إيجابية أو سلبية نقع على حقائق ثابتة لا يمكن إشاحة النظر عن موضوعيتها.

يبرز أمامنا عنوانان كبيران لحالتين مبدأيتين متناقضتين ومتصارعتين. الأولى أملتها طبيعة المرحلة في الدفاع والمقاومة،

---

(١) معروف الرصافي، الأكثرية الشيعية في العراق، جريدة الأمل، الأول من تشرين الأول ١٩٢٣م (مع الملاحظة: أن الكاتب هو صاحب الجريدة).

(٢) صبرا حمود، مرجع سابق، ص ٣١.

ومجريات الواقع ومستجداته، والثانية أملتها مبدئية الطمع والاحتكار والاستيلاء حسب شريعة ومبدأية الغرب القائمتين على سياسة العنف النابعة من سياسة: «الغاية تبرر الوسيلة» و«دعه يمر، دعه يفعل».

فالحالة الأولى تمثلت بالمرجعية الدينية الإمامية في النجف وبالمجتهدين والحوزة العلمية والمجتمع. النجف تصدت لكل ما اعتبرته خطراً على الشعوب الإسلامية في كافة ديارها فإنْ لم يأتِ ذلك بالقوة المادية أولاً فقد سلّت سيف الفتاوى الشرعية الفاعلة والرسائل المستنكرة والاحتجاجات النيرانية الملتهبة والدعوة إلى المظاهرات الصاخبة التي ترشح التهديد والوعيد.

في هذه الحالة أسرجت النجف خيول الصراع ونصبت قناتها تقرع بها عجلة الزمان الاستعماري في العراق، محاولة، بما أتيح لها من الوسائل، خضد أشواكها وكسر أسنانها وإيقاف تقدمها أو دورانها والتفافها وإفشال مشاريعها وإجهاض مؤامراتها التي أضحت بارزة وواضحة وضوح الشمس في رابعة النهار.

ولكن خطط الاستعمار كانت أكثر إتقاناً وأكثر شمولاً وأبعد أفقاً من خطة التصدي المجتزأة. المقاومة كانت جزئية وغير كافية الإعداد في العدة المادية والاستعداد البشري على مختلف المستويات. هذه المقاومة اعتمدت سلاح الإيمان أولاً وبعض مخلفات السلاح القديم ثانياً.

ورغم ذلك فقد جاءت المواقف الجهادية والثورية التي بعثتها النجف وأمسكت بزمام قيادتها، وبحكم اختلاف الشروط، بالمقارنة بين المهاجم والمقاوم، يبقى هناك شرط واحد، لم يكن المحتل البريطاني ليضعه نصب عينيه أو في ميزان التقدير، هو أنّ علماء النجف وشتى المجتهدين في المدن المقدسة الشيعية وجمهورها، كان كل واحد يرى في كل بقعة من العراق خلال تلك الفترة «كربلاء»، ويرى في صورة

الاحتلال ووجوده على أرض العراق أو غير العراق، المنكر الذي لا يصدق إيمان المسلم بدون محوه وإزالته. ثم إنّ تجديد كربلاء وحضور الحسين في نفوسهم لا يحتاج إلى عناء، فعقدة الحسين في استشهاده وعقدة كربلاء مخضبة بدمه، لا تنفك عندهم زاهية ومتأججة بدم الشهادة. كل أرض تعاني الظلم هي: «كربلاء» حسب تقديرهم، وكل واحد منهم يرى في نفسه، في كل لحظة: «حسين» وصورة المستعمرين في الأقطار الإسلامية لم تتبدد ولم تتلاشَ.

المستعمر أتى من الخارج ليفتك بالعراق، وإسلام العراق وعروبة العراق، حسبما رشح من أقوال علمائهم والشعراء العلماء، كذلك، كما فتك من قبل، بالجزائر وتونس والمغرب ومصر وليبيا وإيران وغيرها من ديار المسلمين. فلا بدّ إذن من المواجهة والتصدي الباسل حتى بذل الذات.

انبرت النجف كمرجعية إسلامية لا تحدها الكيانية ولا الحدود الجغرافية، تتصدى في كل مكان للظلم والإرهاب والاستغلال والاستعمار بمختلف صورها وأشكالها، وقدمت نفسها قيادة شهيدة لأمة شهيدة في غياب السلطة وتواريها عن مسرح الأحداث، وهذا ما جعلها مفراً ومقراً للذين انتفضوا على الظلم وأصبحت مقيلاً لكل خائف مذعور أو هارب يترقب، وقبلة للسلطات أو الشعوب التي أعوزها السند والرأي الحصيف والموقف الثابت الذي لا يلين أمام رياح الباطل.

لقد قادت حركة الجهاد المقدس، وارتاد علماؤها ساحات المعارك اقتداءً بمن سافر إلى كربلاء غير هياب ولا وجل، يريد الإصلاح في أمة جده «محمد»، لأنّ حضور الله في روحه وقلبه أقوى من كل حضور آخر من حيث أنَّ «قلب المؤمن الحقيقي هو عرش الله» قادوا ثورة العشرين وهم آملون بالنصر وبتطهير العراق من رجس الأجنبي

وأدناسه وأذنابه أيضاً، في الداخل. ومن جملة هؤلاء الآشوريين مثلاً الذين كما أشرنا سابقاً ألَّف المحتل البريطاني فرقة منهم جعلها في معاركه ضد المجاهدين في الخط الأول «لقمع حركة التمرد العامة التي عصفت بالبلاد سنة ١٩٢٠[1] حسب اعتبار الاحتلال البريطاني.

العراقيون المقاومون وعلى رأسهم المرجعية الدينية، رأوا أنفسهم وجهاً لوجه مع واقع مرير غاية في الضعف والانهيار. لقد ورثوا قطراً بدون دولة ولا سلطة أو مسؤول سياسي ولو على مستوى الرمز أو الوثن يمثل قاسماً مشتركاً يمكن أنْ يلتف حوله شمل المجتمع الممزق، بل ورثوا قطراً أمسك بمفاصله، المحتل البريطاني، وجثم على صدره يمزق أوصاله إرباً بيد جزار انكبّ على ضحيته بحقد وطمع منهومين. وكان على النجف، وبحكم موقعها ودورها الرسالي أنْ تأخذ المواقف السياسية والجهادية الملائمة منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى نهاية العقد الربع من القرن العشرين.

فشلت حركة الجهاد على المستوى العسكري، وفشلت ثورة العشرين لأسباب، مر ذكرها، ورغم كل شيء فقد ربحت المعركة الروحية الإيمانية والفكرية والسياسية والإعلامية أيضاً رغم ضعف الوسائل والتقنيات الفنية، والمؤامرات الداخلية.

التعبئة شكلت هاجساً مبرِّحاً وقَلَقاً مُقضَّاً لنفوس وذاكرة البريطانيين، والمواقف الصلبة عدلت الكثير في حسابات البريطانيين السياسية وقلبت موازين تقديراتهم واستراتيجيتهم الفكرية والاقتصادية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد ألهبت مواقف النجف ونشاطاتها التعبوية، سياسياً وروحياً وفكرياً، الوعي في معظم شرائح المجتمع

---

(١) جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٧٩م، ص٢٣٢.

العراقي ووضعتها أمام واقعها الموضوعي. ولقد قدمت للمجتمع صورة حية عن المجتمعات التي تخاذلت في الدفاع عن وجودها ومصيرها ومصير وطنها وأصبحت بدون هوية، وبثّت في روعه أنه لن يكون له حضور حي حر وشخصية حرة على المستوى الإسلامي والقومي وسوف يفقد هويته، إذا ما استمر مستكيناً ومتخاذلاً عن تحرير أرضه وطرد المحتل الكافر، في ضوء تقديرهم.

ثم إنّ العراقيين، لم يكن لديهم، في البداية، سوى تحرير الوطن ومن ثم العودة للتفكير بمسألة السلطة ونمطها، التحرير أولاً، ومن ثم اختيار مسلم جدير بالسلطة.

ولكن ثورة العشرين انتهت بالهزيمة المادية وحسب، وبقي الشأن الإيماني بضرورة التحرير، ناراً تحت الرماد، ولإخماد هذه النار. وتمريراً لمشاريعهم، غيّر المستعمر البريطاني خطة الحكم المباشر للعراق، غيّر الوسيلة وابتعد عن فكرة اعتبار العراق محمية بريطانية تابعة للهند. ولكي تهدأ الرمال المتحركة تحت أقدامهم وتستقر، كان لهم «ثلاثة شروط أساسية لتحقيق أهدافهم:

١ ـ إنشاء دولة عصرية ذات حدود وسلطة مركزية قوية لفرض الأمن وجباية الضرائب وحماية المصالح البريطانية في الداخل.

٢ ـ سيطرة نخبة محلية حليفة، تابعة، على جهاز الدولة الوليدة.. العراق كما يقول كيرزن، اللورد البريطاني، يجب حكمه من خلال واجهة عربية، من خلال حكم محلي تساعده إدارة عربية قدر الإمكان وبإرشاد بريطاني..»[١].

---

(١) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م، ط١، ص٣٢.

وحيال الحكم الواجهة، اتخذت النجف دور الناقد والموجه والمتوعد وحالت دون تمرير مشاريع كثيرة، أملتها المصالح الاستعمارية حتى ضاق المستعمر ذرعاً بالعلماء وبمواقفهم الثابتة، فأقدم وبأيدٍ عربية على تشريدهم ونفيهم خارج البلاد، مما غيب دورهم السياسي عن المسرح العراقي بنسبة كبيرة. ثم مرر خططه ومشاريعه التي شكلت وصمة عار لمدة غير قصيرة على جبين المجتمع العراقي، وبعد ذلك، وإثر مداولات، ومدّ وجزر، أعيد العلماء بناءً على شروط. ولكن هذا لا يعني بأنّ النجف أسدلت الستار على التحرك الثوري أو التربوي أو الاجتماعي بل استمرت تلوّح بنفخ ريح الثورة كلما آنست انحرافاً. وفي هذا الصدد يذكر أحد الباحثين (على سبيل المثال)، أنّ قادة الرأي بين الشيعة الإمامية في العراق «يشعرون بالقدرة على إحراج الحكومة المركزية في أي أمر وطني: كالمعاهدة مع الإنكليز وارتباط الانتخابات النيابية بها وتطبيق التجنيد الإجباري ولم يخل هذا الإحراج من العنف أحياناً كثيرة.. فقد.. اصطدمت المآتم الشيعية (١٩٢٧م) في عاشوراء بالجيش ووقع عدد من القتلى»[١].

ولكن هل يمكننا القول بأنّ ثورة النجف (١٩٢٠م) كانت خاتمة الثورات في المشرق الإسلامي والعربي، أم كانت فاتحة للثورات التي تلت في مشارق العرب ومغاربهم كثورة ١٩٢٢م في فلسطين وثورة ١٩٢٥م في سوريا وثورة الريف المغربي ١٩٢٥م؟ إلخ.. وكيف كانت نظرتها أو موقفها منها؟[*]

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٧.

(*) سوف نشير إلى ذلك في فصل لاحق.

الفصل الثاني

١ ـ تمهيد.

٢ ـ منهجية الاستعمار في تفتيت المجتمع العراقي.

٣ ـ الحكومات العراقية وسياسة المعاهدات الاستعمارية.

٤ ـ النجف في مواجهة السياسة المكيافيلية في العراق وخارجه.

١

تمهيد

من نتائج انتصار دول «الحلفاء» في الحرب العالمية الأولى على دول المحور، انهيار النظام العالمي يومذاك وتبدّل صورته وشكله ومضمونه أيضاً(*). على أثر ذلك وضعت صيغ وفرضت معاهدات واتفاقيات من قبل المنتصر على المهزوم. ولقد نُعِتَ رؤساء الدول المنتصرة «بالكبار» الذين راحوا يشرّعون القوانين ويُملون الصيغ ويرسمون المشاريع والخطط التي ستنفذ بالقوة والقهر على سائر الدول المهزومة والمستضعفة. لقد جرَّ ذلك إلى تغيير جذري وأساسي في جغرافية عالم ما قبل الحرب. إذن لقد أفرزت الحرب واقعاً جديداً لعالم جديد بألوان جديدة ولكنه مستوٍ على بركان قابل للانفجار في أية لحظة. فالعهد الذي استوى عليه العالم لم يشكل جديداً إلا في بعض ظروفه وشروطه أو متغيراته، من حيث أنّ الدول المنتصرة كبريطانيا وفرنسا وغيرها مثلت في القديم عناوين غزو وقتل ونهب واستعباد واسترقاق. وما الحروب الصليبية سوى بعض مظاهرها وتجسداتها الأولى(**).

(*) نادية مصطفى، أوروبا والوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م، ص ٤٢.

(**) لقد ألمحنا إليها في فصل سابق.

=

ومع بدايات القرن العشرين وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية التي كانت نتيجة حتمية للممارسات الطاغية والمذلة التي أداها المنتصرون في الحرب الأولى، أضيف إلى طنبور الدول الإمبريالية نغمة أشد خطراً تمثلت بالعنصرية الصهيونية التي تبنت تلك الدول مشروع إقامة كيان صهيوني لها على أرض فلسطين.

لقد أصاب العالم المهزوم من الويل والإذلال والاستلاب ما لا يحد، ولكن الذي أصاب العالم الإسلامي بشكل عام والعربي بصورة خاصة، كان وما زال، أشد وأدهى.

منذ القرون الوسطى وعين الغرب لا تنفك عن الشرق لما يختزن من خيرات طبيعية، ولما فاض عنه من حضارة أصابت أكثر أرجاء الكون. هذه الحضارة كانت نتاج الإسلام الذي شكل سبب القوة والعزة والعدل تجاه أي نوع من أنواع الظلم والاستضعاف والاستعباد. ولقد اختير الشرق من قبل السماء ليكون مهد الأديان ومهبط الأنبياء وبؤرة منطلقهم. واختير من قبل الاستكبار الغربي ليكون موضوع مشاريعه وخططه التآمرية. ومن أهداف الغرب الرئيسية، حسبما انكشف من تقارير أحد جواسيسه السرية، «كان ضرب الإسلام وتفتيت الوحدة الإسلامية ودحر الامبراطورية العثمانية التي.. هي عبارة عن وحدة دينية متماسكة يحكمها السلطان كخليفة للمسلمين وزعيم لمسلمي العالم... فانتصار بريطانيا.. يتمثل في القضاء على الإسلام..»[1].

= ـ لمزيد من التفاصيل انظر: إميل توما، تاريخ مسيرة الشعوب العربية، ج١، دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٩م، ص ٤٢.

(١) زهدي الفانح، لورنس العرب، دار النفائس بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٦٤، ٦٥.

أما العرب فيجب ـ حسب الخطة البريطانية ـ أنْ تفرض عليهم دوامة من الفوضى السياسية داخل دويلات صغيرة حاقدة ومتنافرة وغير قابلة للتماسك. .»[١].

لقد أصاب الانهيار عبد الحرب العالمية الأولى، أكثر ما أصاب من العالم، بؤرة الشرق العربي بخاصة والعالم الإسلامي بعامة. وجرّ مؤتمر الدول الاستعمارية في سان ريمو (سنة ١٩٢٠م) التقسيم أو التذرير لبلاد الشرق «فقسمت بلاد الشام إلى أربعة أقسام: سوريا ولبنان، وقد وُضعا تحت الانتداب (الوصاية) الفرنسي، شرقي الأردن وفلسطين والعراق تحت الانتداب البريطاني، مع الالتزام بتنفيذ وعد بلفور في فلسطين.

«. . . وبذلك تكاملت عملية الغدر والتجزئة التي فرضها الاستعمار على الوطن العربي. . تحت حكم الفرنسيين والبريطانيين والإيطاليين والإسبان. .»[٢].

لقد صعب على المستعمر، بعدما انحسر دور الإسلام عن ميدان العمل والتأثير الاجتماعي والسياسي، أنْ يتلمس انبعاث أو هبوب رياح قومية وحدوية عربية بدأت ترشح بمخاطر الشعور والعزم على التصدي ومواجهة الاستعمار، لذلك فقد «لجأ إلى أقصى ما أمكنه من محاولات التجزئة القومية والتفتيت الكياني[*]. . إلى أقصى ما يمكنه من التفتيت بل التذرر»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

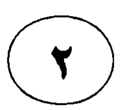
(٢) أحمد طربين، التجزئة كيف تحققت تاريخياً، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٤٢.

(*) لمزيد من التفاصيل راجع: المرجع نفسه، ص ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨ و١٤٩.

(٣) محمد شيا، جدلية التفتت والوحدة في المشرق العربي (١٩٧٠ـ ١٩٩٠م)، معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٩١م، ص ٤٢.

فالمستعمران: البريطاني والفرنسي، عمدا، منذ الاستيلاء إلى التفتيت الاجتماعي داخل كل قطر، حسب أماكن وجودهما ومراكز نفوذهما، وشرع بتفكيك البنى الاجتماعية وإعادة صياغتها أو تشكيلها على صورة ووفق مصالحهما(*). كما أثارتا النعرات الطائفية وأعادتا إذكاء الصراع الأتني المشبع بروح العنصرية(**) لقد أصاب هذا الوضع كافة أقطار الشرق العربي مما أوهن قواها وبدد طاقاتها وشغلها عما يفعله المستعمر من نهب وسلب وعما ينفذه من مشاريع تطال هويتها ومصيرها «وأكثر مظاهر التفتت الأتني في المشرق العربي وضوحاً وصراحة هو الوضع العراقي»[1].

لذلك وبناءً على ما تقدم من ومضات أو إيماءات سريعة، سنعمد في الصفحات اللاحقة إلى الكشف عن مظاهر فعل الاستعمار في المجتمع العراقي، ومن ثم دور النجف حيال الواقع الذي أصبح مقيماً على المستويات: السياسي والاجتماعي والتربوي.



منهجية الاستعمار في تفتيت المجتمع العراقي

منذ سنة ١٩٢٥م، أي منذ أنْ استتب الأمر للمستعمر البريطاني، بدأت الأقنعة تسقط وينجاب ستر التعتيم رويداً رويداً، لتتوضح خيوط

(*) انظر: وجيه كوثراني، بلاد الشام، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٠م ـ بيروت، من ص ١٠١.

(**) انظر: جورج قرم، تعدد وأديان وأنظمة الحكم، دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٧٩م، ص ٢٣٢ و٣٠٣.

(١) محمد شيا، مرجع سابق، ص ١٣.

المؤامرة وتبرز معالم الواقع الجديد للمجتمع العراقي النازف ذلاً وحرماناً وتذريراً.

فتحت نظر عملاء الداخل والانتهازيين والسلطة المحلية المكبلة بقيود الشروط، شروط المعاهدات، راح المستعمر المقنّع بقناع «الراعي الصالح والحريص الغيور» على مصلحة وخيرات ووحدة المجتمع العراقي يلغ بدون حدود وبدون حسيب أو رادع، في أرجاء العراق، حيث شرع يدقّ إسفيناً في كل مفصل يعتقد أنّ فيه بقية من رمق انبعاث قد ينذر بالنهوض والتصدي.

وكما لاحظنا فيما مضى، فقد بادر المستعمر، مستخدماً كافة الوسائل، ومنها يد السلطة المحلية، الآيلة إلى عزل دور الإسلام المتمثل برموزه وآليات حركته. لقد توصل فعلاً منذ انتهاء ثورة العشرين، إلى عزل دور الإسلام والفصل النفسي بين القيادات التقليدية وقواعدها.

لم يدّخر بذل كل جهد ووسع، وكل حيلة ووسيلة، حتى نجح في الضرب على أيدي العلماء المراجع والقيادات الوطنية المخلصة كذلك، وسدّ بينهم وبين شرائح المجتمع العراقي سبل الاتصال قاضياً بذلك، وبشكل خاص، على العلاقة بين المرجعية الدينية وبين العشائر الفراتية الشيعية التي شكل رجالها، فيما مضى، عصب الثورة ومادة قوتها ووقود اشتعالها.

لقد لفت هذا الأمر الكثير من الباحثين وتوقف عنده الدارسون على مختلف مشاربهم وإيديولوجياتهم محللين وقارئين تفاصيل مجرياته، قراءة نقدية.

لقد لاحظوا أساليب المتعمر ومراءاته المتناقضة مع ممارساته المحفوفة ظاهراً بشعارات الحرص على مصلحة البلد المستعمر وبادعاءات تحضيره وتطوير إمكانياته ومقوماته على كافة الأصعدة

والمبطنة بنوايا تفتيت وشرذمة المجتمع العراقي، ليسهل عليه إعادة إنتاج تركيبة اجتماعية يسلس قيادها، وتمكث إزاءه خاضعة مستكينة. وبذلك يتمكن بدون كثير عناء، من بلوغ أهداف مشاريعه الالتهامية ومصالح «المركز» ومجتمعه على حساب البلد التابع وحساب خيراته وكنوزه وثرواته الطبيعية وغير الطبيعية، الظاهرة منها والخفية[*].

وفي هذا السياق، وبصراحة ووضوح، يشير أحد الباحثين إلى أنّ «الدوائر البريطانية الحاكمة في العراق سعت إلى فصل العلماء عن رؤساء العشائر وفصل رؤساء العشائر عن أبناء عشائرهم[1]».

ويشير مجدي حمّاد إلى هذه المسألة مسجلاً المضاعفات التي جرّتها أساليب الاستعمار الماكرة في لعبة التفرقة وكم الأفواه المخلصة حيث يقول:

«فمن ناحية، شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين ضمور الدور الإيديولوجي الاجتماعي لعلماء الدين. لقد كانوا يمثلون القيادة الفكرية لشعوب المنطقة ويمارسون دوراً اجتماعياً مهماً وضرورياً من النظامين التعليمي والقضائي... وبعد الحرب الأولى فقدت المؤسسة الدينية تدريجياً استقلاليتها... فالسلطات الاستعمارية كانت حريصة على تفادي نمو النزعات الإسلامية المعارضة، لإمكانية هذه النزعات على إثارة الجماهير ضدها تحت راية الدين وكبار الملّاك والتجار كانوا يطمعون بتحويل أراضي الأوقاف إلى ملكيات خاصة[2]».

(*) انظر: إلياس فرح، الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥م، ص ١٣.

(١) منشورات الجهاد، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) مجدي حماد، العسكريون وقضية الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م، ص ٨٧.

فإذا كانت القبائل الفراتية قد قدمت أبناءها وقوداً لثورة العشرين وهي في الوقت ذاته الإمكانيات البشرية المطيعة والمخلصة لأوامر النجف، فما الذي فعل فيها الفعل الذي أدّى إلى انفصالها عن دورها النضالي وعدم الإصغاء لما يصدر عن النجف وبالتالي أدى إلى التحاقها بركب الحكم المحلي والسير في ركابه، وهل هذا واقعي فعلي وصحيح؟

إذن، هناك منهجية مدروسة، ودقيقة أملاها المستعمر على الحكم الوطني المزيف الذي بدوره قام باستيعاب القبائل واحتوائها فما هي تفاصيل تلك المنهجية وما مدى تأثيرها؟.

السلطة البريطانية كانت على علم دقيق بخصوصية أوضاع القبائل الاجتماعية والنفسية وبالمنطق الذي يحكم ممارسات وسلوكات أفرادها، كما كانت تعلم أسباب الخصومات والنزاعات بينها، ودقائق دوافعها وطموحاتها. كما كانت تعلم أنَّ وحدة تلك القبائل تشكل تهديداً مباشراً لوجودها ولمؤخرة قواتها لذلك فقد استغلّت الإدارة البريطانية المحتلة الكراهيات والخصومات التقليدية بين العشائر وبين الفروع والأفخاذ في كل عشيرة فضربت الوحدة بالأخرى حتى تحتفظ بميزان القوى بيديها في منطقة اتحاد عشائر المنتفق... ولهذا كانت السياسة البريطانية تقوم على أساس توسيع شقة الخلاف فيما بين العشائر وتغذية العداوات»[١].

هذا من جهة، وعمدت من جهة ثانية إلى الاعتراف بمراكز شيوخ القبائل مولية إياهم الأهمية ومعززة مكانتهم حيث أناطت بهم ما يجب أن يناط بقوى الجيش والأمن من مسؤولية المحافظة على الأمن والقبض على المجرمين وحماية طرق المواصلات. ثم زودتهم بالهبات والسلاح وخصصت لهم الرواتب وفوضت لهم الأراضي التي كانت تتصرف بها

---

(١) عبد الجليل طاهر، مصدر سابق، ص ٤٩.

العشائر مما أدى إلى حرمان كافة أفراد العشائر»[١].

وتقدم لنا سعاد خيري صورة درامية مأساوية ناطقة عن الوضع الذي استوى عليه المجتمع العراقي في الفترة ما بين (١٩٢٠ و١٩٣٢م) حيث تقول: «دأب الاستعمار البريطاني منذ السنوات الأولى لاحتلاله العراق على خلق قاعدة اجتماعية ترتبط مصالحها بوجوده وتدافع عن مصالح التحالف الاستعمار الإقطاعي. فقد عمل بكل السبل على تجريد الفلاحين من الأراضي التي كانت ملكاً للعشيرة وتسجيلها بأسماء رؤساء العشائر الموالين له، وفي فترة الانتداب (١٩٢٠ـ ١٩٣٢م) منحت السلطة الموالية للاستعمار أراضي الدولة للموظفين الكبار والتجار بإصدارها قانون اللزمة والتسوية. كما منحت الشيوخ سلطة قضائية ضمنتها في قانون دعاوى العشائر الجزائي والمدني وبذلك رسخت ووطدت الإقطاع والعلاقات شبه الإقطاعية وتحول الفلاحون الذين عمروا الأرض جيلاً بعد جيل بعرق الحياة وبالدماء إلى طبقة كادحة»[٢].

بناءً على ذلك فقد تحول شيوخ القبائل والعشائر إلى إقطاعيين وراح قسم لا يستهان به من أبناء القبيلة أو العشيرة يعملون لدى شيوخهم بما يسدد ثمن قوت يومهم. وهكذا فقد عكست حالة الشيخ الإقطاعي والعامل في أرضه صورة القنّ الذي كان عليه إقطاعيُّ القرون الوسطى وفلاحه أو عامله.

على أثر ذلك هجر كثير من القبليين قبائلهم، وتخلوا عن العمل في الزراعة لدى الإقطاعي ليلتحقوا بالمدن ولا سيما بالعاصمة بغداد للعمل في البناء وغيره مما يوفر لم ربحاً أكبر علاوة على حريتهم في العمل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢) سعاد خيري، ثورة ١٤ تموز، دار ابن خلدون، ط١، بيروت ١٩٨٠م، ص ١٧.

لذي يختارون. «لقد لعبت الإدارة الكولونيالية والسلطات المركزية... دوراً مهماً في مجال تحويل مشايخ القبائل إلى شيوخ إقطاعيين من خلال منحهم مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية عند إدخال نظم تسجيل الأراضي لأول مرة»[١].

وعلاوة على ذلك، فإنّ ملك العراق، فيصل، كان يؤدي لشيوخ العشائر، من حين لآخر، زيارات ودية في محاولة منه لتطبيع العلاقة بينه وبينهم. وفي كل مرة كان يمنح بعضهم امتيازات وهبات وينعم على البعض الآخر بمزيد من الأراضي على حساب الدولة والملاكين الصغار. وبذلك فقد كان يكسب ودهم ويدّخرهم رصيداً قوياً إلى جانبه فضلاً عن اعتماده على قوة المستعمر[*]، وفي هذا السياق يذكر أحد الباحثين العراقيين أنَّ «النظام العراقي كان خلال السنوات العشر الأولى من عمره يعتمد في وجوده بالإضافة إلى قوى الاستعمار على قوة العشائر. ولذلك كان يحاول أنْ يسترضيها بشتى الوسائل... يوزع على رؤسائها الأراضي ويمدّهم بالأموال والامتيازات ويعطيهم سلطة استعباد أبنائهم. وكان مجلس النواب يتألف في معظمه من رؤساء العشائر وملاكي الأراضي الكبار..»[٢].

ولكن هذا الوضع لم يستمر على ما هو عليه، أي إنَّ الملك لم يكن يثق بثبات العشائر على الوفاء له، بل ظلّ يتربص حتى سنة ١٩٣٠م حيث انحسر ظل الانتداب صورياً، وحلت مكانه معاهدة ١٩٣٠م التي

---

(١) محمود عبد الفضيل، التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي.

(*) انظر أيضاً: فيليب روشو، حمى العالم ازسلامي، سيكومور، باريس ١٩٨١م، ص ٥٩.

Rochot Philippe, la grande fièvre du monde musulman, le sycomore, paris, 1981, P. 59.

(٢) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ١٠٦.

في «أعقابها أخذ الاعتماد على العشائر يضعف والاعتماد على قوة الجيش المصنوعة بأيدي البريطانيين تزداد.. فالجيش كان تابعاً ومرتهناً كقوة ردع وقمع في الداخل لمصلحة بريطانيا والنظام.. وعندما كانت القبائل تثور كان يقمعها بواسطة الجيش.. وقد قال رئيس الوزراء عام ١٩٣٥م رشيد الكيلاني، بعد أن تمكن الجيش من إخماد إحدى تحركات العشائر في الرميثة، مفتخراً (الآن أقدر أن أفتخر بالجيش)[(١)].

فالعشائر أصبحت، كما يستنتج مما تقدم، تميل مع كل ريح وتنعق مع كل ناعق، وتوجهاتها أصبحت مرهونة ببوصلة مصالحها الذاتية ومنافعهاالخاصة وهذا يدل دلالة واضحة على أنْ لا أثر للعقيدة الدينية في نفوس القبليين. وهذا يعود إلى التقصير والإهمال في العمل التربوي على مستوى التوجيه والإرشاد الديني من قبل المرجعيات الدينية في النجف رغم قناعة البعض: «بأنَّ السلطات المتعاقبة هي التي عملت منذ وقت بعيد على سحب البساط من تحت أقدام المرجعية.. ولصاحب هذا الرأي ما يستند عليه من ممارسات السلطة البريطانية. فعندما رأت نفوذ النجف وهيمنتها على باقي ربوع الفرات من ناحيتي العقيدة والشجاعة، قامت فحدّت من هذا النفوذ، بتقليص ظل النجف وجعله قضاءً لا يلتحق به إلا قصبة الكوفة، خشية أنْ تصبح مرجعاً ويُضاف إلى قوة الدين، قوة الاتصال المستمر»[(٢)].

وسنعود إلى معالجة هذه المسألة في سياق معالجة مواقف النجف السياسية والتربوية خلال الفترة التي انتهت بثورة الكيلاني في العراق سنة ١٩٤١م.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٨ و١٠٩ (بتصرّف).

(٢) البهادلي علي، الحوزة العلمية في النجف، رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٩١م ص ٣٣٩.

وهنا نتساءل هل وقف المستعمر عند هذا الحد من التفتيت الاجتماعي وحسب، أم أنه اعتمد وسائل أخرى إلى جانب الأولى؟ هذا ما سوف نحاول تبيانه سلباً أو إيجاباً حسبما يتوفر لدينا من معطيات موضوعية.

قد تعتبر شهادة الباحثين العراقيين، حول ما جرى في قطرهم إبّان الاحتلال البريطاني مشبوهة أو مشكوكاً بأمرها، لذلك سنعتمد في بداية الأمر على مصدرين مهمين أو شاهدين عاصرا تلك الفترة وخالطا أحداثها ولا يرتقي إليهما الشك. يعترف أحدهما، وهو بريطاني يحتل مركز «طبيب العائلة المالكة في العراق منذ فيصل الأول حتى نهاية فيصل الثاني سنة ١٩٥٨م، بأنّ الحكم البريطاني انتهز فرصة وجود بعض الأقليات الإتنية في المجتمع العراقي، واتخذ منها منافذ لذرّ الفتنة العنصرية التي تعيق نمو المجتمع وتقدمه، بخلق حالة من الفوضى والذعر والاضطراب.

لقد جنّد الإنكليز عند احتلالهم للعراق، فرقة من الأقلية الآشورية عرفت بقوات «الليفي» وقد زاد عددها على ستة آلاف شخص.. كان من أهم الصفات المميزة جداً لأفراد قوات المرتزقة، إخلاصهم الشديد للإدارة المدنية البريطانية وللضباط البريطانيين. وقد قاتل هؤلاء إلى جانب الإنكليز ضد رجال ثورة العشرين»[١].

ومن الشروط التي فرضتها بريطانيا على العراق لقبوله عضواً في عصبة الأمم أنْ تكون الحكومة المحلية شاهد زور فقط على المسلمين والمسيحيين الشرفاء وأنْ يبقى الآخرون دون حسيب أو رقيب، عابثين ومشكلين مصدر تشويش وفوضى وتفسخ في بنية المجتمع القومية المتماسكة. يذكر أمين الريحاني بعضاً من تلك الشروط مندّداً فيقول: «من

(١) سند رسن، مصدر سابق، ص ٦٩.

هذه الشروط.. أن يضمن العراق للأقليات الدينية والقومية جميع الحقوق ويحق لها أن تؤسس.. مدارس طائفية يتعلم أولادهم فيها بلغاتهم... وأنْ يرحب بالمرسلين من أي دين كانوا.. ويمهد سبيل العمل للإرساليات الثقافية.. إنْ بعض الامتيازات كالمدارس الإرسالية والطائفية، تعرقل في الأخص مسعى الدولة في سبيل القضية العربية الكبرى»[١].

وكما رأينا في فصول سابقة فإنّ الآشوريون واليهود وبتشجيع من الإنكليز لم يوفروا جهداً في إثارة الفتن والبلابل. كما أنّ الآشوريين قاموا بعدة مجازر، مما حدا بالملك غازي الأول بن فيصل الأول أن يكلف معاون رئيس أركان الجيش العراقي بكر صدقي بتأديبهم وإنزال العقاب الملائم بهم.

وتحت عنوان «الآشوريون والحليفة» كتبت صحيفة الأهالي: «إن المشكلة الآشورية هي نتيجة عهد قطعته بريطانيا للآشوريين على حساب العراق.. إنّ ما يتمناه العراقيون هو أنْ تحافظ بريطانيا على حيادها وتنصح هذه الفئة الباغية ـ نصحاً حقيقياً لا رسمياً ظاهرياً ـ بأنْ ينتزعوا من نفسيتهم هذا العداء الذي يحملونه لأهل البلاد وأنْ تقطع كل اتصال بهم سواء كان مباشراً أو غير مباشر، وإلا فسوف تجر عليهم هذه النفسية أكثر المصائب والويلات..»[٢].

من جراء ذلك المقال تعرضت الصحيفة «الأهالي» لجزاء وافٍ بتعطيلها مدة عشرة أيام من قبل الحكومة الوطنية التي اعتبرت أنَّ ذلك يؤثر على الصلات الودية بين دولة العراق والحكومة البريطانية»[٣].

---

(١) أمين الريحاني، مصدر سابق، ص ٢١٦، ٢١٧.

(٢) راجع: الوكيل، مرجع سابق، ص ٢٩٨، (عن صحيفة الأهالي عدد ٢٠٥، بغداد في ٢٥/ ٦/ ١٩٣٣م، وعدد ٢٣٣ في ٢٩/ ٧/ ١٩٣٣م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

وتغاضى الحكم العربي في العراقي عن قول المسؤول البريطاني: «إنّ العراق لا يصير أهلاً للحرية إلا إذا أُشربَ المبادىء المسيحية» ولم يسمع قول أحد رؤساء المدارس الإرسالية بكل جرأة ولا مبالاة أو استخفاف: لم تعترف حكومتي بحكومة العراق وأنا لا أعترف بمديرية المعارف العراقية»[1].

ومن الوسائل التفتيتية التي اتبعها البريطانيون أيضاً، إثارة النعرة الطائفية بين المسلمين فكان الحكم «المزيّف» والمستعمر والانتهازيون فريقاً واحداً لا يتحرج ولا يتحامى من أنْ يصلح أموره ويصل إلى بلوغ شؤونه ومقاصده على أشلاء ضحايا الفتن الطائفية التي انساق إليها المسلمون من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون.

ولقد أشار أحمد الكاتب بوضوح وجلاء إلى هذه النماذج التي هي أشد خطراً من الاستعمار ذاته، لأنهم استعمار داخلي مقنع بالوطنية المزيفة. هؤلاء الطائفيون، من السُنَّة كانوا أم من الشيعة لا يفهمون العقيدة إلا كرابط طائفي، وهم مع العير دون النفير أو مع غير ذات الشوكة ومع أنانيتهم ومصالحهم الشخصية. «ولم يكن هؤلاء الطائفيون الشيعة بالضرورة يلتزمون الفكر الإسلامي ولا يحملون العقيدة الشيعية. إلا أنّهم كانوا يفهمون الشيعية كرابطة طائفية ولقد كان من خطأ هؤلاء أنهم انساقوا وراء التخطيط الاستعماري.. إنّ التشيع منهج سياسي ثوري ولا يمكن أنْ يحمل صبغته من يرعى في أحضان الطاغوت وينفذ سياسته. إنْ إثارة الخلافات القومية والطائفية والقبلية بين السُنَّة والشيعة

---

(١) أمين الريحاني، مصدر سابق، ص ٢١٩، ٢٢٠.

ـ انظر أيضاً: الملاح، تاريخ الحركة الديمقراطية في الق، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٨٠م، ص ١١٠، ١١١، ١١٢.

والعرب والعجم.. ومختلف القبائل الأخرى، هي محاولة.. لتمزيق كلمة الشعب وتخديره.. وقتل الروح الإسلامية والوطنية في داخله»[1](*).

والجديد الذي أدخلته سلطات الاستعمار إلى العراق، كان صالات السينما وأندية القمار وصالات الملاهي والمقاهي وحانات الخمر وهذا لم يكن للعراق عهد به من قبل، وفي هذا الصدد يقول الزعيم الديني محمد الحسين كاشف الغطاء في رسالة إلى أحد المسؤولين البريطانيين: «دخل الإنكليز العراق وطردوا الأتراك... وكان فيهم (أي العراقيين، بقية شمم وشرف فثاروا عليهم وكسروا بها شوكتهم... رأى الإنكليز أنهم لا يستدلون على العراق تماماً إلا بفساد الأخلاق.. فاستلبوا بجيش الشهوة كل ثروة وهدّ جميع قوى العراق بلا كفاح ولا قوة... نعم بغداد اليوم انقلبت فيها المقاييس... ولبس الإسلام فيها لبس الفرو مقلوباً، المعروف منكر والمنكر معروف.. وشرب الخمور والبغاء والزنا والرقص والقمار والعهار يتعاطاها الكبير والصغير... وأعظم من ذلك كله رزية سريانة إلى المسؤولين والحاكمين..»[2].

---

(١) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ٣٨ و١٥٠.

(*) بهذا الصدد يقول إلياس فرح، مرجع سابق، ص ١٣: لقد لعب الاستعمار لعبة التفتيت الاجتماعي عن طريق استغلال الأقليات القومية والدينية بحيث استطاع أن يخلق في داخل كل قطر عربي مشكلة مزمنة حيث خلق لبعض هذه الأقليات كالآثوريين في العراق مثلاً أهدافاً سياسية واجتماعية... كما أنه غذى التعصب بين الطوائف ودفع الحريات الوطنية داخل الأقليات القومية باتجاه معاكس لحركة التحرر العربي ودفع بها إلى حدود التمرد والعصيان: كالحركة الكردية والآشورية في العراق..».

(٢) محمد آل كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، دار الغدير، بيروت ١٣٥٥هـ، ص ٣٩، ٤٠.

استكان الحكم الوطني الواجهة أمام كل ما أقامه المستعمر وأداه ونفذه. ثار فقط عندما سمع مظاهرة طلابية تهتف: «ليسقط وعد بلفور، فلتسقط الصهيونية، تحيا الأمة العربية، أنهم مجموعة من الطلاب من مختلف المدارس في بغداد، خرجوا من مدارسهم مشكلين مظاهرة احتجاج ضد مجيء أحد زعماء الصهيونية، ألفرد موند إلى بغداد. وعندما انطلقت المظاهرة وهي تهتف بالشعارات التي مرّ ذكرها وبالتالي: «فليرجع الزعيم الصهيوني ألفرد موند»[*]. لجأت سلطات العراق في عهد فيصل الأول خاصة، إلى كبت الحركة الوطنية.. تمشياً مع سياسة الملك في التخلي عن القضايا العربية كأنّ أمرها لا يعني العراق.. بلغ ذلك الكبت أشده في فبراير ١٩٢٨م حينما عارض الوطنيون زيارة الصهيوني الكبير ألفرد موند.. فقامت الحكومة باعتقال المتظاهرين وبنفي زعمائهم وجلد كل طالب هتف لفلسطين... عطلت الحكومة عدة صحف وطنية ومنعت التجمعات الشعبية وأمرت رجال الشرطة بإطلاق الرصاص على كل تظاهرة وسقط عدة قتلى»[١].

ولقد أصدرت الحكومة عقب ذلك برئاسة عبد المحسن السعدون مجموعة مراسيم (وأغرب ما جاء في المادة الأولى من المرسوم «١٣» ما يلي: «إذا تحقق أنْ أحد طلاب المدارس ممن لم يكمل الثامنة عشرة من عمره، قد اشترك في أي اجتماع غير قانوني.. يسوغ عقابه بالجلد... على أنْ لا يزيد ذلك على ٢٥ جلدة»[٢]).

(*) المظاهرة جرت في ٨ شباط ١٩٢٨م.

(١) الملاح، مرجع سابق، ص ٦٧.

(٢) أنيس صايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، جريدة المحرر والمكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ١٩٦٦م، ص ١٠٥.

كيف ينظر فيصل إلى العرب واليهود معاً وماذا يقول ويصرح في رسائله ومقابلاته مع اليهود؟

يقول فيصل مخاطباً صديقه عازر وايزمن «ما ترجمته بالحرف الواحد: إنّي، آمل أنْ تحقق كل من الأمتين العربية واليهودية تقدماً ملموساً نحو أمانيها وآمالها. إنّ العرب لا يحملون ضغينة ضد اليهود الصهيونيين»[1].

ولكي يرضي العرب، في محاولة منه لتخديرهم بعملية تغطية وتعمية. صرّح فيصل بأنّه ضد إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. وكانت تلك (فلتة وقاه الله شرها) وقد استغرب وايزمن هذا التصريح. ولدى اجتماعه بزعماء الصهيونية وبحضور الجاسوس البريطاني (ملك العرب غير المتوج) لورنس، كذب فيصل التصريح، فطلب الصهاينة تكذيب ذلك خطياً لتقرّ عينهم وتطمئن قلوبهم.

لبّى فيصل الطلب وحرر رسالة إلى الصهيوني الكبير القاضي والأستاذ في جامعة هارفرد فيلكس فرانكفورتر يقول في بعضها: «إننا نعتبر اليهود والعرب أبناء عمومة في الجنس.. وإننا نحن العرب والمثقفون منا بوجه خاص نشعر نحو الحركة الصهيونية بأعمق المشاعر. إنّ وفدنا هنا في باريس.. سيدرك المطالب التي قدمتها الحركة الصهيونية إلى مؤتمر الصلح وإنا نعتبرها مطالب محقة وعادلة... إنّنا نرحب باليهود أجمل ترحيب.. وحركتانا تكمل إحداهما الأخرى. فالحركة اليهودية قومية وليست استعمارية... ولكلينا مكان في سوريا»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٦.

إنّ «الثلم الأعوج من الثور الأعرج» ورزايانا تنبعث من داخلنا. لقد شدد الإسلام على هذه المسألة معتبراً أنْ المعركة الكبرى للإنسان يجب أنْ تدور مع نفسه. فليس بمنتصر مَنْ مَلَكَ الدنيا واحتكرها أو اختزل كل شيء لأنانيته وقدر على ذلك. فإنْ لم يقضِ الناس على جبروته وطغيانه فستقضي عليه يوماً أنانيته وحبه المفرط لذاته وتهالكه على اللذة الدنيوية العابرة. ومن لا يستطيع الانتصار على داخله أولاً فلن يستطيع الانتصار على أي عدو خارجي. فلا جهاد أكبر من مجاهدة مع النفس ولا انتصار أشرف وأكرم من الانتصار عليها بتبريد غلواء نزعاتها الجامحة وتلطيف ميولها اللاإنسانية المسرفة، ووضعها مباشرة في نصاب قيم الحق والخير والصلاح كي تتزكى وتطهر، وتصبح القدوة في ميدان العمل الاجتماعي والسياسي وغيره. فالشريف فيصل بن الشريف حسين، دونما اعتبار لما سبق وتقدير للإنسان العربي، عبر إلى عرشه على جثث الأبطال الذين قدموا أنفسهم وقوداً لنيران ثورة العشرين ضد البريطاني المحتل دفاعاً عن حياض الوطن وذوداً عن مجتمعه وصوناً لكرامة الإسلام ودياره واليقظة العربية التي كانت في بداية برعمتها.

وحسبما رأينا، فإذا أمر الملك المسؤولين عن أجهزة الأمن، بجلد الطلاب وعزل الأساتذة وطردهم، وبنفي بعضهم وبوضع البعض الآخر في السجون، فتلك إجراءات وأمور أمنية (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب). كما أنّ بيع فلسطين والمساومة عليها، وضرب الوطنيين في العراق، وكمّ أفواه الأحرار ليست عيوباً ولا ثغرات بل هي ممارسات وإجراءات عابرة تصون الوطن وتبقي العلاقة الوطنية وكذلك العربية مع المستعمر راضية مرضية، فهي بالنسبة للسلطة العراقية، لا تحسب خدوشاً. وما قام به الطلاب من التعبير الحر عما يرون، هو حسب السلطة، عبث بالأمن وإخلال بالنظام وخرق للقانون وإشاعة

للفوضى وفي ذلك خيانة للوطن. وهي بالتالي تزعزع أركان الحكم، تقوّضه. ويجب أنْ يحاكم الطلاب والأساتذة ويعاقبون أليم العقاب.

أما السلطة البريطانية أو السلطة العليا، زيادة في البلاء، ولكي لا تترامى الأصوات الحرة من هذا القطر العربي إلى ذاك، وقطعاً لكل اتصال يؤدي إلى تكامل «تقطع كل وسائل الاتصال الاجتماعي بين الأقطار العربية عن طريق إنشاء الحدود بينها وإقامة الجمارك وخلق ثقافات متعددة وتوجيه الإعلام والصحافة توجيهاً انعزالياً.. كما أنّ الاقتصاد العربي برمته أصبح جزءاً من التخطيط الاستعماري المسيطر على ميكانيكية السوق العربي.. فنصيب الأقطار العربية من التبادل التجاري مع بعضها أقل بكثير من تبادلها مع المراكز الاستثمارية الخارجية»[(١)].



الحكومات العراقية وسياسة المعاهدات الاستعمارية

تأسيساً على ما تقدم، يصح القول بأنّ البيض العراقي أصبح كلياً في «السلة البريطانية». هذا، إنْ لم نقل بأنّ العراق بأكمله، عدا قلة من الشرفاء بات مستسلماً بين مخالب القط البريطاني بعد انحسار دور الإسلام شبه الكامل عن الساحة السياسية وانكفاء رجاله المتربصين والمراقبين. وبعد تعطيل دور دعاة القومية الشرفاء راحت السلطة

(١) إلياس فرح، مرجع سابق، ص ١٤.

البريطانية ترسخ وجودها وتجذر مصالحها كي تصبح أصلاً وأساساً لا يُستغنى عنه. ولكن حكام العراق البريطانيين أو الحكم المتناوبين، يبدو أنهم لم يكونوا على مستوى الوعي والمسؤولية التي يفرضها وضع وجودهم على أرض مغتصبة طالما شكلت على مدى التاريخ رمالاً متحركة تحت أقدام الغزاة كما كان لها، وعلى مسافة طويلة من الزمن، دور حضاري أصابت شعاعاته معظم أرجاء الأرض على كافة المستويات.

الغزاة الجدد أخذتهم العزَّة بالإثم وسيطر عليهم «وهم» القوة المادية، فأخذوا يستضعفون ويستكبرون ويتمادون في ممارساتهم العشوائية ويملون على العراقيين سياستهم وإرادتهم المهينة حيث راحوا تحت غطاء القوة يَلِغون في خيرات العراق امتصاصاً وسطواً، ويضعون المعاهدات التي يظنون أنها تؤمن لهم الاستمرار المستقبلي فيما يؤمن مصالحهم المادية. يصف شاهد عيان هذه السياسة قائلاً:

«كانت الحكومة البريطانية تخبط خبط عشواء في سياستها العراقية خلال السنوات العشر التي تقدمت المعاهدة الأخيرة، وكانت تزيد بموقفها غموضاً وارتباكاً وهي تحاول أنْ تخفي حيرتها في ما اتخذته من شتى الخطط والأساليب، حيناً متعسفة وحيناً متساهلة.. فعقدت المعاهدات الواحدة بعد الأخرى وهي تظن أنّ في كل واحدة منها الحل النهائي للمشاكل البريطانية العراقية كلها... ولا بد من القول أنَّ المعارضة.. كانت على الإجمال تعارض مبدئياً على طول الخط»[1].

أما المعاهدات التي عُقدت وأبرمت بين المحتل البريطاني والعراق، لم يكن لهذا الأخير يد في صياغتها، بل كانت السلطة العراقية

---

(١) الريحاني، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

تقرأ، لتوقع بغالبيتها إنْ لم يكن بالإجماع. فالمعاهدة الأولى سنة (١٩٢٤م) جاءت لترسخ أقدام المستعمر وتجعل منه حاجة ماسة وواجبة بالضرورة ولكن تحت غطاء الانتداب(*) والمعاهدة الثانية أبرمت سنة ١٩٢٦م(**)، وكانت بنودها أشد وطأة من سابقتها وقد أعاد البريطانيون النظر فيها تحت ضغط المعارضة وعُدلت ثم أُبرمت. لقد وضعت المعاهدتان السابقتان (١٩٢٤ و١٩٢٦م) عبئاً ثقيلاً على كاهل العراق في قيودهما وشروطهما ومسؤولياتهما المالية والعسكرية وأوجدتا حكماً مزدوجاً كان العراقيون ينظرون إليه شزراً..»[١].

أما المعاهدة الثالثة فقد أبرمت سنة ١٩٢٧م. على أثر توقيع الاتفاقية هذه من قبل الحكومة ونشر بنودها، هاج الرأي العام ونزل الشعب إلى الشارع منددأ، فاستقالت الحكومة ودخل العراق في فراغ دستوري استمر ثلاثة أشهر، مما اضطر البريطانيين للتخلي عن كثير من تصلّبهم وإلى نحو منهج جديد في سياستهم «وقد أبلغ وكيل المندوب البريطاني السامي (وبرت بروك) الحكومة العراقية ما يلي:

١ ـ الوعد بترشيح العراق لعضوية عصبة الأمم لعام ١٩٣٢م.

٢ ـ إخبار مجلس العصبة في اجتماعه القادم التخلّي عن مشروع معاهدة ١٩٢٧م.

(*) معاهدة ١٩٢٤م: وجدت معارضة شديدة من الشعب العراقي في وقوف علماء النجف المراجع المعارضة وأصدروا الفتاوى ضدها لأنها كانت صورة مستورة لصك الانتداب الذي يكفل للبريطانيين مصالح واسعة على حسال العراب ويكبل حريته.

(**) حسنة هذه المعاهدة الوحيدة هي أنها لا تسمح بسلخ جزء طبيعي من العراق (الموصل) وضمه إلى تركيا، وهي منطقة غنية بالنفط والمعادن.

(١) مرجع سابق، ص ٣٤٦.

٣ ـ إخبار مجلس العصبة في الوقت نفسه بعزم بريطانيا على إدخال العراق في عصبة الأمم سنة ١٩٣٢»[١].

وعقب تأليف الحكومة العراقية ١٩٣٠م دخل الفريقان البريطاني والعراقي في مفاوضات لوضع أسس جديدة تتناول فترة ما بعد الانتداب (أي الاستقلال) بعد دخول العراق في عصبة الأمم، وتنصب على أمرين مهمين:

١ ـ «انتهاء الانتداب واستقلال العراق ودخوله عصبة الأمم عام ١٩٣٢م».

٢ ـ حفظ المصالح البريطانية وخاصة منها ما يتعلق بحماية المواصلات الجوية البريطانية.

ولقد رأى فيها فريق (لدى الاطلاع على بنودها التفصيلية) صكاً انتدابياً مغلفاً، وأنّ النفوذ البريطاني متغلغل في مطاوي فقراتها وموادها. وما هي إلا وسيلة لتنفيذ مآرب الحكومة البريطانية على أرض الرافدين وعلى حساب الحكومة العراقية... وقد ظهر مثل هذا النقد اللاذع بين أروقة مجلس العصبة وعلى لسان أعضائها.. وقال أحدهم: إنّها جعلت كفة أحد الطرفين المتعاقدين راجحة على الأخرى، وأنّه شخصياً لا يحب أنْ يرى بلاده تدخل في مثل هذا التعهد الذي قبله العراق على نفسه. وقال آخرون: إنَّ قبول العراق لهذه المعاهدة سيجعله بعد تحرره من الانتداب تحت الحماية البريطانية»[٢].

ماذا يقول الريحاني الذي عاصر تلك الفترة، حول معاهدة ١٩٣٠م، يقول: «فالذي يقرأ المعاهدة فقط، يقول: إنّ المعارضة متعنتة متعسفة،

---

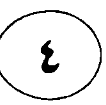
(١) المرجع نفسه، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٢) الريحاني، مصدر سابق، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

ولكنه بعد أنْ يقرأ الملحق يرى في موقفها ما يبرر الحذر والخوف». . لقد ألغي الانتداب وحلت محله معاهدة لخمس وعشرين سنة»[1].

وبين ١٩٣٢ و١٩٤١م جرت أحداث ووقائع مهمة. لقد حدث انقلاب عسكري بقيادة الزعيم العسكري بكر صدقي سنة ١٩٣٦م وأطاح بالحكومة. وكان قد سبق الانقلاب عدة انتفاضات عشائرية منها انتفاضة عشائر الرميثة سنة ١٩٣٥م التي قُمعت بقيادة بكر صدقي بمنتهى العنف. ولكن الانتفاضات لم تكن لأسباب وطنية أو دينية، ولكن لمصلحة العشيرة. ولقد حصل انقلاب آخر بتدبير وتخطيط رشيد عالي الكيلاني سنة ١٩٤١م. وقد قمعت القوات البريطانية ـ في العراق ـ الانقلاب وأفشلته.

ليس من هم بحثنا الدخول في تفاصيل تلك الانتفاضات والانقلابات بقدر ما يهمنا الكشف عن الدور السياسي للمرجعية الدينية في النجف والعلماء المراجع في الفترة الممتدة بين ١٩٢٥ و١٩٤١م.



النجف في مواجهة السياسة المكيافيلية في العراق وخارجه

كنا ألمحنا في ما سبق، إلى أنَّ النجف كانت قد قدمت نفسها مرجعية موضوعية عالمية لكافة مسلمي العالم، منذ نهايات القرن التاسع عشر متصدّرة القيادة، مراقبة، متدخلة، ومنذرة. كما كانت تعتبر إنّ كل ثورة في الداخل أو في الخارج ضد الأجنبي وضد الظلم والطغيان هي ثورتها، حيث راحت تؤيد بالقول والفعل وتأخذ المواقف الملائمة التي

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

تمليها حيوية نصوص عقيدتها. فللنص عندها حرمة وقدسية وشمولية وهو مطلق كونه صادراً عن إلّه مطلق أو عن رسول إلّه مطلق معصوم ومبرّأ من كل رجس وخطأ، وهو بالتالي يجادل الكون كله، في كل زمان ومكان. ومن جملة ما يأمر به: مقاتلة أئمة الكفر والاستكبار أينما ثُقفوا. وبالعودة قليلاً إلى الوراء، نلحظ أنَّ النجف بادرت إلى أخذ الموقف المناسب حيال المعاهدات السرية بين الفرنسيين والإنكليز التي قضي بتقسيم الشرق بينهما وبخاصة تجاه وعد بلفور بجعل فلسطين وطناً قومياً لليهود.

منذ دخول الإنكليز إلى العراق [وضعت البدايات الجدية للعمل على الثورة ضدهم.. بحيث إنَّ العراقيين لا يطمئنون إليهم بأي شكل من الأشكال.. وقد زاد في طين التشكيك.. قيام الشيوعيين في نهاية ١٩١٧م وأوائل ١٩١٨م، بعدما استولوا على الحكم في روسيا. بإذاعة المعاهدات السرية المعقودة بين الحلفاء، ومنها معاهدة سايكس ـ بيكو، بين الإنكليز والفرنسيين لاقتسام البلاد العربية.. ووعد بلفور قبيل هذا.. على هذا الأساس وغيره كانت النقمة على أشدها في العراق ضد الإنكليز.. وكان نصيب النجف من هذا الشعور وافراً جداً.. وقد تسربت النقمة إلى جميع الأوساط النجفية.. حتى أنَّ طلاب الغري.. قد أضربوا عن تعلم اللغة الإنكليزية.. وقد صرّح برسي كوكس (حاكم العراق) قائلاً: «غير أنَّ النجف تلك المدينة التي كانت في قبضة زمرة من شيوخها المحليين.. بقيت شوكة في جسم إدارتنا»][(١)].

وإثر تصريح «بيشون» وزير خارجية فرنسا (١٩٢٠م)[(*)]، وبدعوة

---

(١) الأسدي، مرجع سابق، ص ٢١٧، ٢١٨.

(*) تصريح الوزير الفرنسي: «أن لفرنسا حقوقاً في سوريا ولبنان وفلسطين» (الأسدي، المرجع نفسه، ص ١٠٥).

عاجلة من النجف، انعقد اجتماع كبير ضمّ أكثرية علماء النجف وكربلاء وغيرهما ولفيفاً حاشداً من زعماء قبائل الفرات لتدارس التصريح وأخطاره في «دار حجة الإسلام الشيخ محمد مهدي الخالصي في الكاظمية ليوقّعوا على احتجاج شديد اللهجة. . . أبلغوه إلى جميع دول الحلفاء»(**).

وبمراجعتنا لبعض عبارات الاحتجاج: «بصفتنا عرباً» و«في بلادنا العربية» و«يهمنا ما يهم لبنان وسوريا وفلسطين». نلاحظ الترابط العضوي في الشعور والموقف والمصير حيث لا عنصرية ولا طائفية ولا تمييز ديني بل هو موقف قومي أذاب كل التمايزات وتجلّى ظهيراً للإنسان المقهور والمستعمر لذي يبغي له المستعمِر غائلة التمزق والابتلاع وإلغاء الوجود في أي قطر عربي أو إسلامي.

وبذلك نلحظ أن هذه المرجعية القائدة، كانت قد توزعت همومها كافة الأقطار العربية والإسلامية عملاً بواجب «التداعي بالسهر والحمى للعضو المصاب». وبعد ثورة العشرين توسدت النجف كفاحها وانطوت على المعاناة المرّة ولكنها لم تنم: عين على الماضي وما خلفه من عبر وعظات وآثار يجدر التوقف عندها وتأملها أو قراءتها قراءة نقدية وازنة ومعتبرة. وعين على الحاضر تراقب وتسدد، وقد تتدخل إذا واتت الفرصة للتدخل. تلك هي صفات العقائديين الذين يستلهمون ألق النص وديناميته فيه ولا يستنكفون عن العمل بموجبه في محاربة الظلم والاستغلال مهما كلف ذلك من باهظ الثمن.

(**) مما جاء في ذلك الاحتجاج: «نحن العراقيين بصفتنا عرباً ويهمنا ما يهم سوريا ولبنان وفلسطين، لا نعتقد بأن الأمة من الأمم في بلادنا العربية حقوقاً قديمة أو حديثة. . ونعتقد إننا محونا بدماء أبنائنا كل معاهدة أو اتفاق أو مفاوضة جرت بدون معرفتنا (الأسدي، المرجع نفسه، ص ١٨٥).

ولقد واكبت النجف كافة الثورات العربية في الأقطار البعيدة منها والقريبة بالتأييد والتشجيع والدعوة إلى المظاهرات الاحتجاجية.

ففي سوريا اشتعلت الثورة ضد الوجود الفرنسي. هذه الثورة بدأت سنة ١٩٢٠م وظلت متأججة حتى آخر سنة ١٩٢٥م(*)، انطلقت الثورة من جبل الدروز أو جبل العرب بقيادة سلطان الأطرش، ثم عمّت كل سورية وتحولت إلى ثورة كبرى: من حماة إلى دمشق إلى حلب وحوران..»[١].

وفي فلسطين لم تهدأ الثورات منذ ١٩٢٠م ضد الإنكليز وضد الوافدين من اليهود حتى الحرب العربية ـ اليهودية سنة ١٩٤٨م. ولقد كان للنجف وعلمائها اليد الطولى في نوعية الجماهير وحثهم على التطوع للقتال إلى جانب الثوار الفلسطينيين. «فحين قامت الثورة العربية في فلسطين سنة ١٩٣٦م ضد الإنكليز... تقدم كثيرون من أبناء العراق لحمل السلاح تطوعاً وجهاداً في سبيل هذه القضية، ولم تكن فلسطين هي المنطقة العربية الوحيدة التي دافع عنها العراقيون..»[٢].

(*) من أسباب الثورة: **أولاً**: وجود المستعمر الفرنسي الذي بادر إلى تقسيم سوريا إلى دويلات/... وإقامة حواجز جمركية بينها، وارتفاع رسوم الدخولية على القادمين من هذه إلى تلك... **ثانياً**: نهب ثروات لبنان وسوريا وتغيير جذري وكامل للأوضاع الاجتماعية والفكرية. **ثالثاً**: إحلال اللغة الفرنسية مكان العربية..

(١) المزيد من التفاصيل راجع: حسن البعيني، جبل العرب، دار النهار للنشر، بيروت ـ باريس، ط١، ١٩٥٨م، ص٣١٣.
ـ انظر أيضاً: عمر كحالة، العالم الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ١ـ ٢، ٣، ط٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
ـ انظر أيضاً: عريني خليل، المجتمع العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩م، ص ٢٢٤.

(٢) لطفي عبد الوهاب يحيى، الكيان العربي بين المقومات والإمكانيات، مطبعة الإنصاف ـ بيروت ١٩٦٥م، ص ٤١١، ٤١٢.

ولقد سبق أنْ أخذت النجف المتطوعين(*) سنة ١٩١١م وعلى رأسهم بعض المجتهدين للقتال إلى جانب إخوانهم من الثوار الليبيين.

وكما بينا في فصول سابقة أيضاً، فإنّ النجف لم تتوانَ عن جمع المتطوعين للدفاع عن الحدود الإيرانية ضد الغزو الروسي في بدايات القرن العشرين.

أما من حيث الداخل، فقد عرفنا في الفصل السابق، بأنّ فيصل عبر إلى عرش العراق على قنطرة ثورة العشرين التي قادتها المرجعية الدينية في النجف بعد أنْ استطاعت أنْ توحد غالبية المجتمع العراقي بكافة مشاربهم لمجابهة الاحتلاف البريطاني. ولولا قبول بعض المراجع الكبار به لتجشم كأبيه قسوة وآلام النفي والتشريد.

وفي هذا السياق يقول مرجع ديني نجفي: «وكان طبيعياً لعلماء النجف أنْ يركنوا (بعد ثورة العشرين) إلى الراحة، بعدما سلموا المبادىء إلى أيدي كانوا يظنونها أمينة على الاحتفاظ بها وتحقيقها كاملة، غير أنّهم فوجئوا ببوادر التنكر لها وسحقها بما عقدوه من معاهدات جائرة مكّنت المستشارين الإنكليز من تبوؤ وظيفة الملقن من وراء الكواليس»(١).

وتشير بعض المراجع إلى: «أنّ بعض العلماء... انخدعوا باللعبة وتسرعوا في تأييد المشروع الإنكليزي بتعيين فيصل ملكاً على العراق.. وأوضح مثال على ذلك: الخالصي عندما بايع فيصلاً سرعان ما نفض يده منها.. بعد أنّ عرف اللعبة، وأنَّ فيصلاً ليس إلا عميلاً جيء به

(*) لقد تصدينا لهذا في فصول سابقة.

(١) السيد محمد تقي الحكيم، العهد البائد وموقفه من جذور الثورات المتعاقبة، مجلة النجف، عدد ١٠، محرم ١٣٧٨هـ/ تموز ١٩٥٨م، س ٢، ص ١٥.

لتمرير السياسة البريطانية بعد أنْ فشل الاستعمار في حكم العراق بالقوة العسكرية. .»[١].

ويقول فرومكين: «لقد أخذ فيصل، وليس الحسين، يبرز بصفته الزعيم العربي المفضل لدى القاهرة، لأن فيصل أظهر توجهاً، يفتقر إليه والده لقبول النصح والتوجه البريطاني»[٢].

ولقد أدار فيصل ظهره لقادة ثورة العشرين، علماء دين وقوميين وطنيين. لقد مالأهم حتى وضع يده على زمام الحكم واستقر على كرسيه. فبدلاً من تكريمهم واتخاذهم إسوة جهادية، فقد حصل العكس حيث ضاق وحكوماته بهم ذرعاً.

لقد صبّ حمم سخطه على العلماء الذين بجهادهم أوقفوا عجلة المستعمر عن المضي في غيه وتآمره، فنفاهم خارج البلاد ثم أعادهم بأسلوب مسرحي وبشروط صارمة[*] لقد انكفأت المرجعية، بعد ذلك، وانكفأ معها العلماء الكبار عن المسرح السياسي العراقي والعربي متربصين ومراقبين. فانكمشت بذلك قوة كان باستطاعة الحكم العربي، لو كان نقياً من رجس التواطؤ وحب الذات، أنْ يصونها ويرعاها ويواصل معها علاقة جدلية دبلوماسية، ولكن مستورة عن بصر المستعمر وأعوانه، ويستبقيها رصيداً أو مخزوناً ثورياً يفجّره ساعة تقتضي مصلحة العراق ذلك، حيال تعنت الاستعمار ومواقفه المتصلبة، كما بدا من المعاهدات المفروضة.

كان على الملك، لو كان يضع فعلاً مصلحة العراق القومية فوق

---

(١) مؤسسة الجهاد، مرجع سابق، ص ٤٧.
(٢) فرومكين، مرجع سابق، ص ٣٦٤ و٣٦٦.
(*) لقد تصدينا لهذه الشروط في الفصل السابق.

كل مصلحة ولو كانت الحكومات المتعاقبة في عهده وفي عهد خلفه (١٩٣٣ـ ١٩٣٩م) غازي الأول، بريئة من الارتباط بالأجنبي وغير متهالكة أيضاً على مركز نفوذ، كان على الملك في هذه الحال أنْ ينسق سراً أو علانية مع حكوماته ويتفق معها على اتباع مبدأ الشورى مع المرجعية بجهازها العلمائي ومع شرفاء الوطن من المعارضين السياسيين، وذلك في حدود الاحترام والتقدير والتفاهم على كافة قضايا الوطن المصيرية. لو فعل الملك ذلك، لاستوى الحكم قوياً منيعاً ولتهيب المستعمر قوة الحكم المتكاملة ولكف عن اعتبار العراق دمية بين يديه أو فريسة سهلة بين مخالبه.

النجف رقدت متوسدةً تجربتها الكفاحية وخلت الساحة لمدعي النضال والمتزاحمين على مركز وزاري أو مصلحة شخصية.

لم تجتمع على النجف القوى العميلة من الداخل وحسب بل شاركتها في ذلك قوى معادية أخرى خارجية.

لقد عرفنا كيف تعاطت السلطة البريطانية والحكومة العراقية مع المسألة العشائرية والإغراءات التي قدمتاها إليها. وقد وفقت السلطتان بعزل المرجعية بنسبة كبيرة عن قواعدها البشرية وبخاصة عن القوة البشرية المتمثلة بالعشائر الفراتية. كما فتحت المدارس الحكومية في النجف للبنين والبنات، وغيرت في معالم المدينة التي أصبحت منذ الثلاثينات وما بعدها مدينتين: النجف القديمة والنجف الجديدة التي تقع خارج السور القديم الكبير (وهذا ما سوف ندرسه في الصفحات اللاحقة). وكثرت المقاهي بعد أنْ لم تكن واستجدّت أمكنة للهو وغيره.

وإضافة إلى ذلك، لم تنفك السلطة عن مراقبة تحرك العلماء

وممارساتهم والعمل على أضعافهم بكافة الوسائل وعلى كافة الأصعدة من الداخل والخارج[*].

ورغم ذلك كله فقد بقيت النجف جذوات متألقة تحت الرماد، حتى إذا ما قام بكر صدقي بانقلابه ضد الحكومة العراقية: «أصدر كل من أبي الحسن الأصفهاني (رئيس المرجعية الدينية في النجف) ومحمد الحسين كاشف الغطاء، وعبد الكريم الجزائري في النجف والسادة: إبراهيم الراوي ويوسف العطا (مفتي بغداد على المذهب السُنِّي) ومجموعة من الوجهاء الوطنيين في بغداد أيضاً، فتاوى ونداءات تحث المسلمين على الجهاد ومناصرة الثورة، وقد أذيعت هذه الفتاوى من الإذاعة ونشرت في كل الصحف التي كانت تصدر في العراق آنذاك»[1].

وفي هذا الصدد يُذكر أنّ في مرحلة (١٩٣٢ ـ ١٩٣٥م) أبلى العلماء، وعلى رأسهم آية الله محمد الحسين كاشف الغطاء بلاءً حسناً في قيادة الجماهير ومحاربة التشريع البريطاني الخبيث وقد أدى تحركهم إلى انتفاضة عشائر الفرات الأوسط سنة ١٩٣٥م والتي أدت إلى سقوط وزارة الهاشمي»[2].

ما يجب أنْ نلحظه هنا هو أنّ الفتاوى التي أصدرها الأصفهاني كرئيس للمرجعية والعلماء الآخرون من سُنَّة وشيعة والوطنيون الشرفاء تنم عن مواقف تستدعيها أصالتهم أي أصالة الفكر والعقيدة وما يمثلون من

(*) يذكر البهادلي أن «الشاه رضا بهلوي منع على عهد السيد الأصفهاني (المرجع الأعلى في النجف في الثلاثينات) إرسال الحقوق الشرعية من إيران إلى» النجف تحت طائلة العقوبة بالإعدام بهدف إضعاف المرجعية وضربها».

ـ انظر أيضاً: أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ١٥.

(١) سندرسن، مصدر سابق، ص ٢٧٣.

(٢) مؤسسة الجهاد، مرجع سابق، ص ٥٢، ٥٣.

قيم عالية ومبادىء سامية. ويدل هذا، إنْ دل، على أن تلك الشخصيات غير النفعية والبريئة من الانتهازية والوصولية، تبقى وما تنبت من نبات حسن على كافة المستويات التربوية والاجتماعية والسياسية وغيرها، الإعلام الواضحة والمضيئة لمن يدلسون في غلس الضلالة أو يخبطون في متاهاتها. وتبقى الجند المجندة والمستنفرة على الدوام وفي ساعات الشدة إذا اقتضت مصلحة الأمة ذلك.

ولكن المفارقة هنا، وللنقد الموضوعي وحسب، هي أنَّ انتفاضات العشائر لم يدفعها سبب وطني أو عقيدي وإنما كان خلفها أمور تمسّ مصلحة رؤسائها الذين استهلكتهم السلطة البريطانية والحكم العربي لمصلحتهما. فلم يكن من مبرر لتدخل المرجعية ذات المقام المهاب فعلاً، لتساند زوبعة في فنجان. ويبدو من هذا الأمر، أنّ المرجعية ومَنْ ينهج نهجها كانت تريد أن تثبت لأجهزة الحكم أنها حاضرة وجاهزة دائماً، وهذا هتك لأوراقها وسبب للتضييق عليها بتقليص دورها وإحصاء أنفاسها عليها وعلى أتباعها المخلصين. ولقد قمعت الانتفاضات القبلية بواسطة الجيش. كان على النجف بعدما فقدت القوة البشرية وشروطاً كثيرة مثلها، أن تتبع الأسلوب الحكيم الناضج في النقد والتوجيه والتسديد كي ينشدّ إليها جمهورها من جديد وتؤسس لقاعدة أكثر ثباتاً ورسوخاً على المبدأ وأشد تمسكاً بمعطياته، مستفيدة من أخطاء الماضي والحاضر. والمثل الحي على ذلك، تلك العشائر التي ضربت بالقيم الإسلامية عرض الحائط، لأنّ إسلامها كان هشاً وهي تميل كيفما مالت إبرة بوصلة مصالحها المادية (قالت الأعراب آمنّا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم (قرآن كريم).

ولعل ما يثبت موضوعية وواقعية هذا النقد، أنّ بكر صدقي الذي أخمد انتفاضات العشائر بقسوة بالغة، كان كما تشير المصادر

والمراجع، يعمل بوحي من السلطة البريطانية ورديفتها العربية. وهو (أبي بكر صدقي) نفسه الذي قام بمسرحية انقلاب أطاحت بحكومة(*) لتحل مكانها حكومة أخرى وبعلم مسبق من الملك غازي سنة ١٩٣٦م، وبعدها بقليل، كُلف من يغتاله وطويت صفحته ببساطة كلية. الحكمة السياسية تقضي بعدم التسرع في الحكم والمساندة لقوى تحركها أصابع خفية ولأهداف ومصالح ذاتية، ليس للوطن منها سوى البلبلة والفوضى ولا يجني منها سوى الخراب والدمار. فمساندة المرجعية لمسرحية بكر صدقي، رشحت عن مستوى غير ناضج في رؤية الأمور وفي سبر أغوارها. وما من تسرع إلا وتعتريه هفوات كما كان للنجف هفوة كبرى تدل على نقص كبير في الرؤية السياسية وتهوّر أساء إليها وإلى شيعة العراق عامة الذين نعتهم الملك فيصل بالأكثرية العراقية الجاهلة، عندما تحدث عن شرائح المجتمع العراقي، تلك الهفوة تمثلت بمساندها للانقلاب الذي قام به رشيد عالي الكيلاني سنة ١٩٤١م.

ولقد نالت الانتفاضات والانقلابات كثيراً من النقد السلبي أو الإيجابي، وكانت حولها، المعاصرين وللباحثين، وجهات نظر مختلفة، حسب اختلاف مشارب وصبغات أصحابها الفكرية والعقائدية.

فلقد حصل انقلاب ١٩٤١م دون علم القيادات التي بسبب كفاحها البطولي ونضالاتها الوطنية المخلصة وعلى أمجادها وصلوا إلى ما وصلوا إليه. فأصحاب الانقلاب لم يولوا القاعدة الشعبية أية أهمية، بل

(*) راجع: الجهاد، مرجع سابق، ص ٥٤ (وقد أظهرت الحوزة العلمية في النجف تعاطفاً مع بكر صدقي لأنّه شكل ـ ولو ظاهرياً ـ تحدياً لإرادة الملك والإنكليز، ولكن الانقلاب كما هو معروف كان ضمن لعبة «القط والفأر» وهذا القول ينم عن مستوى سطحي وقاصر في النظرة السياسية إلى الأحداث والوقائع).

قادوه بجيش من صنع المستعمر وبسلاحه، وقد أعد لتثبيت أركان الحكم البريطاني ورديفه العربي. كما أنْ رشيد الكيلاني كان رئيساً يوم وقع معاهدة ١٩٣٠م المشينة ودافع عنها واعتبرها منجزاً تاريخياً ومكتسباً، منه يهل الفجر وتشرق الشمس. لذلك فقد كان الانقلاب فاشلاً في التخطيط والمنهج والعمل(*).

ودخول النجف في مثل هذه الألاعيب السياسية المكيافيلية الضيقة، يحجمها ويقلل من هيبة موقعها ودورها الرساليين. لقد جاء نص فتوى المرجع الديني الأصفهاني كما يلي:

«بسم الله الرحمن الرحيم، السلام على كافة إخواننا المسلمين وأخص العراقيين منهم، أنّ الواجب الديني يقضي على كل مسلم بحفظ بيضة الإسلام وبلاد الإسلام بقدر استطاعته. وهذه البلاد العراقية المشتملة على مشاهد الأئمة ومعاهد الدين، يجب علينا محافظتها من تسلط الكافر والمدافعة عن نواميسها الدينية فإلى هذا أحتكم وأدعوكم..»(١).

ولقد وقع الفتوى مجموعة من علماء النجف الكبار وعلى رأسهم المرجع الكبير الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء. ولا يختلف أحد مع سعاد خيري التي تشير إلى أن حركة الكيلاني ولدت ميتة للهوة السحيقة التي تفصلها عن الشعب (راجع الهامش) ولأسباب شخصية ماكرة لا تمت إلى الدين بصلة ولا تمس من بعيد أو قريب الشأن القومي. ومن

(*) تقول سعاد خيري، مرجع سابق، ص ٢٦ بهذا الصدد: ١٩٤١م.. أبدت الجماهير استعدادها للنضال والتضحية من أجل حرية الوطن، ولكن عدم إيمان قيادتها بالجماهير أدى إلى تشتتها بعد أول انتكاسة عسكرية».

(١) أحمد الكاتب، مرجع سابق، ص ١١٨.

هنا، يبدو تسرع النجف في أخذ القرار وإصدار الفتوى دونما تمحيص للمعقول من اللامعقول في سياسة شد «الحبل» التي كان يمارسها سياسيو العراق الانتهازيون.

وكمثال على هذه السياسة من أمثلة كثيرة: لقد أرسل الأمير عبد الإلّه، الوصي على عرش العراق، بعد وفاة الملك سنة ١٩٣٣م مبعوثاً من قبله إلى العالم والفقيه الديني المشهور (أثناء حركة الكيلاني) آل كاشف الغطاء (في النجف) مصحوباً بعشرين ألف جنيه استرليني ذهب «حتى يعمل على إثارة العشائرة والقبائل ضد حكومة الدفاع الوطني ببغداد. إلا أن الشيخ رفض ذلك بشدة وأمر الرسول الذي حمل الذهب إليه أن يحمله بنفسه إلى الكيلاني لإيداعه خزانة الدولة»[١].

هذا هو المنطق الذي كان يحكم ممارسات وسلوكات المسؤولين الذين هم كانوا في قمة السلطة العراقية، رشوة وانتهاز ووصول إلى ما هنالك من التصرفات السياسية المكيافيلية.

لذلك قلنا بأنّه كان على المرجعية بكامل علمائها وحوزتها أنْ لا يشاركوا في فشل هكذا سياسيين ولا في انتصارهم وانهم في كلا الحالين، ليسوا خميرة الأمة ولا رصيدها المخزون لعزّها وازدهارها، بل سبباً من أسباب خزيها واستعبادها وتقهقرها.

(١) البهادلي، مرجع سابق، ص ١١٨.

الفصل الثالث

تحولات الدور التربوي والاجتماعي
في النجف
١٩٢٠ ـ ١٩٣٠م

١

تحولات الدور التربوي والاجتماعي في النجف ١٩٢٠ ــ ١٩٣٠

بعد ثورة العشرين وإبعاد القياديين المناضلين ضد الاحتلال ووضعهم في شبه عزلة عن قواعدهم، استتبّ الأمر للبريطانيين في العراق وأصبحت مجاري الأمور بين أيديهم، وراحوا، وفي وضح النهار، يفتنون تحت شعار البناء والتقدم والمدنية. شرعوا في الهدم من جهة وراحوا يبنون من جهة ثانية. عمدوا إلى هدم أي أثر من آثار اليقظة والنهوض. لقد ابتاعوا الضمائر والنفوس وقلبوا جسم المجتمع العراقي؛ ذرذروا شرائحه بل سحقوها وأعادوا صياغتها بالصورة التي تتوافق مع أمنهم واستمرارهم وتأمين مصالح امبراطوريتهم. لم يتركوا شيئاً في العراق إلا وامتدت إليه أيديهم تعيد إنتاجه ولم يذروا ريعاً إلا وبنوا فيه آية من آياتهم تدل عليهم وتعكس صورة خططهم ومشاريعهم وما يعملون وما يهدمون.

والشأن التربوي كان من جملة القضايا المهمة التي تركز عليها نظر المستعمر البريطاني وأولاه أهمية بالغة، لما له من دور أساسي في اقتلاع جذور العزة الإسلامية وإقفال المنافذ التي منها تهبّ بواكير القومية العربية على المتعطشين للتحرير والتوحيد.

يصف أمين الريحاني تلك السياسة، سياسة المستعمر في العراق

قائلاً: «كان لولسون الحاكم المدني بالنيابة... آراء سياسية أدى العمل بها إلى الثورة، وكان له في التعليم آراء أقل ما يقال فيها أنها مثل آرائه السياسية، رجعية استعمارية. فقد جاء في كتابه تنازع الولاء: أنّ العراق لا يصير أهلاً للحرية إلا إذا أُشِرب المبادىء المسيحية»[١].

لقد شجعت حكومة الاحتلال كافة القوميات والطوائف على فتح المدارس. فإذا هناك مئات من المدارس بأشكال وألوان مختلفة من حيث المضمون والشكل: مدارس للكلدان والسِّريان والأشوريين والأرمن والزيديين والأكراد والسُنَّة والشيعة، كلٌّ ينشد إلى مطامحه ويميل إلى هواه وكل لون بما لديهم فرحون. هذه المدارس أغدق عليها المحتل الأموال ومنحها من الامتيازات ما لم تكن تدور في رؤوس القيمين عليها. وإمعاناً بالتمزّق فقد كان على رأس كل مدرسة رجل دين مستقل برأيه وتربيته وتعليمه وتوجهاته حتى أنّ بعضهم لم يمنعه حياؤه من التصريح بجرأة بالغة: «لم تعترف حكومتي بحكومة العراق ولا أنا أعترف بمديرية المعارف»[٢].

فالإشراف التربوي وكذلك المناهج لم يكن للحكم العربي سلطة عليها، لأن ذلك يتنافى وبنود المعاهدات والاتفاقات مع المحتل، وإنما كانت السلطة فقط لهذا الأخير بما يخدم أهدافه المستقبلة.

ولقد لفت هذا الأمر الباحث إلياس فرح الذي وجد أنَّ «العملية التربوية كانت موضوعة في أيدي الإدارات التعليمية المختارة من السلطات الاستعمارية... وكانت مهمتها تحقيق السياسة التعليمية المنسجمة والسياسات الاستعمارية..»[٣].

---

(١) الريحني، مصدر سابق، ص ٢١٨.

(٢) الريحاني، مصدر سابق، ص ٢٢٠.

(٣) فرح، مرجع سابق، ص ١٧.

أما المدارس الحكومية، فهل كانت حقاً مدارس وطنية مؤهلة لتربية أجيال قوية صالحة على كافة المستويات أم أنها كانت مظاهر «لرفع العتب» ولإيهام الناس بأنّ الحكومة في خدمة الشعب وللشعب؟ ليس من مغالاة أو إسراف باللاموضوعية عندما نقول بأنّ أبناء أثرياء العراق وتجاره وكبار الموظفين علاوة على ساسته، كانوا يُربون في مدارس الإرساليات الأجنبية وفي مقدمتها البريطانية داخل العراق، وفي قسم منهم، يرسلون إلى بريطانيا، والمدارس الحكومية لم تكن ـ وذلك مقصود ومفتعل ـ على مستوى من الإعداد أو التأهيل لتربية أجيال نقية وطنية تشكل خميرة النهوض ونسغ الثورة في المستقبل. فعلى سبيل المثال، فقد كانت إدارات المدارس الحكومية تسند إلى كل ذي حظ عظيم. كان ذلك الأستاذ «لا يخضع إلى الاعتبارات الموضوعية والمؤهلات العلمية. والسمعة الحسنة، بل كان كيفياً وتحكمياً سافراً. . »[1].

لقد أولى الاستعمار الأمر التربوي كل اهتمام، ليس على المستوى العراقي وحسب، بل وعلى المستوى العامّ بكامله. فالسلطة العثمانية، قبل الحرب العالمية الأولى، حاولت جادة تتريك العرب، وفرنسا حاولت «فرنسة الجزائر والمغرب وتونس»، وبريطانيا عملت بكل وسائلها على إنشاء أجيال ذات وجه عربي وروحية بريطانية تشكل الأداة الطيّعة لها بل تكون على مثالها في داخل القطر المحتل.

إذن، لقد كان من هموم المستعمر تهميش أو القضاء على المدارس القديمة في العراق وكذلك الحديثة، حيث يمكن أنْ ينبت حسّ وطني أو نبتة واعية، وشجعت على قيام المدارس الإرسالية وغيرها

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧.

للأقليات الأثنية من أجل تربية الجيل الصاعد على أيدي المستشارين الأجانب تربية غربية إلحادية وتهيئتهم لخدمة الاستعمار في المستقبل»(١).

حيال هذه الوقائع والمستجدّات، هل كان للنجف أي دور بارز أم أنها استكانت على أثر الصفعة التي نالتها ثمناً لكفاحها على يد من عبروا إلى مراكزهم في السلطة على وهج ثورة العشرين وأبطالها الأحرار(*).

يقول أحد الدارسين: «بإمكاننا أنْ نؤرخ للصراع بين الدراستين القديمة والحديثة في النجف بفترة ما بعد الاحتلال البريطاني البغيض للعراق عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤م... وأنْ نجعل عام ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م. هو العام الذي ابتدأ فيه الصراع بين الدراسي القديم والحديث في نظام الدراسة النجفية»(٢).

يبدو من هذا القول إنّ الدارس لم يطلع كفاية على الدور التربوي للنجف في فترة ما قبل ١٩٢٠م أو أنه تجاهل التفاتة النجف إلى ضرورة بناء المدارس العصرية التي تعلم العلوم الغربية الحديثة وبلغاتها كالفرنسية والإنكليزية وشيدت ثلاث مدارس حديثة لهذا الشأن. لقد شكل مشروع تلك المدارس قفزة نوعية رائعة خرقت جدار التقليد، وأثارت أكثر من علامة استفهام وتعجب عند السلطة العثمانية الاتحادية لأنها لم يكن لها يد في تشييدها أو أية مساعدة مادية فيها أو في تجهيزها أو في أعداد المعلمين الأكفاء، بل تم ذلك من الحقوق الشرعية التي ترد النجف من المكلفين.

ومنذ ١٩٢٤م، الوقت الذي وقع فيه مجلس الأمة على المعاهدة

---

(١) الكاتب، مرجع سابق، ص ٩٥.

(*) لمراجعة القسم الثاني من الأطروحة الذي يفصل موضوع المدارس الحديثة التي شيدتها النجف وأعدتها وجهزتها تجهيزاً عصرياً على غرار مدارس أوروبا قبل الحرب العالمية اوولى ١٩١٤م.

(٢) البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

البريطانية ـ العراقية عادت النجف إلى قواعدها الأولى معتكفة على الشأن التربوي فقط ودون التطلع إلى الأمر السياسي بمناخه السائد. واستمرت على هذا المنوال، تراقب من بعيد المناخات والأجواء المتقلبة والمتمثلة بشد الحبال بين السياسيين العراقيين الذين هان عليهم وطنهم ومجتمعهم فراحوا يزحفون على بطونهم متملقين الأجنبي ومتحلقين حوله، يرجون منه كلمة رضا تريحهم من مشقة الزحف الرخيص. نحن نعلم بأنّ النجف لاقت من التحجير من قبل السلطة العثمانية ومن الحرمان والظلم ما لا يحتمله إلا المؤمنون، ولا يصبر عليه إلا المتقون الذين يصبرون بالله ويمضون باسم الله ويحتسبون صبرهم لله. لقد دام انطواؤها القسري حتى سنة ١٩٣٠م حيث بدأت تعاود نشاطها السياسي والتربوي بصورة علنية وتأخذ المواقف السياسية التي سبق التطرق إليها، أما على المستوى التربوي، فقد لاحظت النجف ما استجد من مدارس الإرساليات، والأتنيات مختلفة الأهداف والمشارب كما تسربت إليها أنباء المبشرين الأجانب في الريف الجنوبي من العراق وأساليب تبشيرهم وأهدافهم، وقد وضعت حكوماتهم في متناولهم كل ما يلزم من الوسائل والإمكانات المادية التي تساعدهم على بلوغ مراميهم(*).

وليس من شك، بأنَّ عزل النجف عن قواعدها أساء إلى دورها التربوي كثيراً، قد قلص العزل حركتها وشل دورها، فانعدمت العلاقة بينها وبين المسلمين، وبخاصة الشيعة حيث أصبح الجنوب العراقي، عدا

(*) وإلى مدارس الإرساليات وأغراضها يشير أحد المراجع قائلاً: «وآخر ما انتهى إليه تفكيرهم أنْ يعمدوا إلى استئصال جذور الثورة من الأساس وذلك بالعمل على تربية جيل كامل على الميوعة والاستهتار والبعد عن مبادىء الدين عن طريق فتح المدارس الحديثة ـ فدعا العلماء الناس إلى مقاطعتها وتكوين مدارس حديثة تسير على أسس إسلامية صحيحة).

ـ انظر: السيد محمد تقي الحكيم، مرجع سابق، ص ١٥.

المدن، أرضاً خصبة لعبث المبشّرين الأجانب. علاوة على التقصير الذي استحوذ على النجف في أداء مهام اتصالها بقواعدها. وكان هناك تقصير ولا سيما في الفترة الممتدة ما بين ١٩٢٠ و١٩٣٠م، وكان هناك إهمال بل وخطأ في إعداد الدعاة والخطباء لمواجهة المبشّرين وأساليبهم وأدواتهم، دون أنْ ننسى أنّ عدم الاتصال بالقواعد جرّ إلى الضعف المادي الناتج عن عدم إرسال الحقوق الشرعية إلى المرجعية، إضافة إلى منع المكلفين الإيرانيين من قبل ملكهم (كما أسلفنا) من إرسال ما يتوجب عليهم إلى مرجعيتهم. لقد أدى الإهمال إلى تضافر الظروف العصيبة التي أناخت بثقلها على النجف.

كل هذه الأمور وضع النجف في مناخ جديد علاوة على الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانت تسير من سيء إلى أسوأ في كافة أرجاء العراق. المصيبة كبيرة والخطر الجسيم محدق، والعقيدة وكذلك الشأن التربوي يلتف عليهما الأجنبي في مؤامرة مخْتٍ وإزالة، لأنّ القاعدة، وهذا نقص فاضح وخطأ فادح، لم تختمر عقيدتها في قلبها ولم تعرف منها سوى الشعار أو التسمية العاطفية، وهذا يعود إلى السطحية التي كان الدعاة الشيعة يزرعونها أو يبثونها في نفوسهم وعقولهم.

لقد أدرك المرجع الأعلى في النجف هذا الأمر وتحسس هشاشة الواقع التربوي الذي عليه المسلمون، فقعد ومجلس مرجعيته كل مقعد «يعملون بجد وقوة على إرسال العلماء والمشايخ إلى القرى والأرياف وخصوصاً إلى القرى النائية يعرفها الإسلام ويربيها على الحرية»(١).

كان على المرجعية منذ بداية الثلاثينات وبعدما انهالت عليها الحقوق الشرعية من أتباعها في الشرق والغرب وبالتنسيق مع المراجع

---

(١) الكاتب، مرجع سابق، ص ١٠٢.

السُنيَّة في العراق، أنْ تقوم بمبادرات معاكسة على المستوى التربوي لمدارس الإرساليات وغيرها، فتشيد المدارس الحديثة على غرار المدارس التي قامت، مدارس إسلامية تدرس فيها كافة المواد العلمية وبلغات أجنبية علاوة على تدريس الإسلام واللغة العربية. من هذه المدارس «مدرسة الإمام الجواد في بغداد، ومدرسة الجواد في الكاظمية ومدارس منتدى النشر في النجف الأشرف، وبعض المدارس الأخرى في البصرة وكربلاء وغيرها من المدن العراقية»[1].

انتبهت النجف إلى ضعف جهازها الدعاتي وكذلك الضعف في عدد أئمة الجمعات والخطباء الأكفاء ولا سيما في قلة من يجب أنْ يجابهوا ظاهرات التبشير وموجات المبشرين الكثيفة. لذلك فقد استحضرت عدداً كبيراً من خريجيها القدامى وبثتهم في الأرياف ريثما يكون قد اكتمل تحضير من يلزم وإعدادهم للقيام بمواجهة حملات التبشير. لقد أثمر هذا الأمر وأعطى نتائج حسنة وانكفأ الكثيرون من المبشّرين[*] يجرون أذيال الخيبة والفشل.

ولقد سُجل على النجف ملاحظات اعتبرها مسجلوها موضوعية وقيمة وخصوصاً في الفترة الممتدة بين ١٩٢٠ و١٩٣٠م، ومن بين تلك الملاحظات:

١ - غياب الضوابط الإدارية الحوزوية في مسألة النظر في مدى صلاحية

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(*) كانت البعثات في الأرياف تجمع الفلاحين لتسرد عليهم معجزات «المسيح الرب وأمه» وكلما تحدثوا عن معجزة يصيح الفلاحون: سلام الله عليك يا نبي الله يا عيسى، أو صلوات على محمد وآل محمد فانكفأ المبشرون مقتنعين بأن مثل هؤلاء الناس لا يؤثر فيهم التبشير ولا ينفع معهم الإغراء.

هذا القادم الراغب في الانتماء للحوزة العلمية، من عدمه وبالتالي النظر في قبوله أو رفضه وبما يمكن أن نطلق عليه (امتحان الدخول).

٢ ـ «... عدم وجود نظام للامتحانات في الحوزة العلمية بالنجف يرافق مراحل الدراسة..».

٣ ـ «فقدان ما يمكن أن نسميه نظام الرعاية الصحية، إنْ لطالب العلم أو لأفراد أسرته ويظل الطالب نهباً للفقر..».

٤ ـ «عدم إعداد أماكن للدراسة ضمن الحوزة العلمية في النجف تتوافر فيها المستلزمات الصحية اللازمة»[١].

وكملاحظات على هذا النوع من الملاحظات نقول: هل جامعات اليوم القائمة في الشرق عموماً والمتمتعة بكامل شروط الجامعات الحديثة بأفضل من النجف في تلك الحقبة من القرن العشرين، حيث كان الاستعمار الداخلي والخارجي يطبق على بلادنا ويفتح في كل خاصرة أو مصر جرحاً نازفاً للهم والبلاء والغباء؟

وهل أنّ جامعاتنا اليوم بغالبيتها تقوّم الطالب منذ دخوله حرمها وحتى العلمية منها؟ إنَّ جامعاتنا اليوم وحتى الإرساليات لا تعير اهتماماً للطالب المتفوق والفاشل، بل إنّ ما يؤثر عليها هو أمور أخرى ليست دائماً علمية موضوعية، كما في المتابعة كذلك في الامتحانات.

أما الرعاية الصحية وما يجب أنْ يؤمن للطالب من الرعاية، فأي جامعة رسمية أو إرسالية تؤمن لطلابها تلك الشروط أو توفر أفضل الظروف؟ وهل كان كل ذلك مؤمناً في المجتمعات الشرقية بل في جامعاتها وخصوصاً تحت ليل الاستعمار وحتى جلائه الشكلي؟

---

(١) البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

تلك الملاحظات النقدية التي تسجل على النجف وكل ملاحظة تسجل على النجف في فترة ما بين الحربين العالميتين أي ما بين ١٩١٤ و١٩٤٥م، لا تمت ولا تمس الموضوعية.

أما المآخذ على «جفاف المادة الدراسية وتعقيدها» كما يقول أحدهم(*)، وعلى مسألة اللغة وما يدور في فلكها من بيان وفصاحة وبلاغة وعلى عدم إدراج اللغة الفرنسية أو الإنكليزية أو غيرها من اللغات الإسلامية والأجنبية فذلك أمر قابل للنقاش.

النجف لا تعلم علوم الفقه وأصوله مباشرة وبمجرد حضور الطالب إلى الجامعة، بل إنَّ هناك مراحل دراسية تمهيدية يجب أنْ يمر بها(**)، يجب أن يستوعب تلك المراحل استيعاباً ناضجاً حتى لا تنفصل عن قلبه ونفسه، وتصبح جزءاً مهماً وعميقاً من شخصيته وإلا فإنّه يتهمش تلقائياً ويسقط على هامش المجتمع، لأنّه بذلك يدل على عدم كفاءته لدخول الجامعة، وعليه أنْ ينصرف إلى عمل أو مستوى يتلاءم مع إمكانياته العلمية وطاقاته الفكرية. فالطلبة الأكفاء يطوون مراحل الدراسة بشكل طبيعي ويعرفون كيف يختارون الأستاذ الكفء. أما الطلبة الذين يعنون بالشكل دون المضمون، ويهمهم ارتداء الزي الديني ثم يستغلون فرصة عدم وجود امتحان بالطريقة السائدة اليوم ويقفزون من كتاب أدنى إلى كتاب أعلى بغية التمظهر والعودة السريعة إلى بلدانهم أو قومهم وعشيرتهم، سرعان ما يلفظهم زملاؤهم ويمقتونهم ويُحسّسونهم بفداحة ما يفعلون وأنّهم «كالزبد فيذهب جفاءً وأما ينفع الناس فيمكث في الأرض». وقد لحظ الشيخ مطهَّري هذا الأمر قائلاً: «يقضي طلاب

(*) انظر البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(**) راجع مراحل الدراسة وموادها في القسم الثاني من البحث.

العلوم الدينية مراحل الدراسة والتدريس بصورة طبيعية جداً حيث يتعيّن الأستاذ بالاختيار لا بالتنصيب.. ثم.. لعدم وجود أي امتحان، فإن انتقال الطلاب من دراسة كتاب أدنى إلى كتاب أعلى حر لا يمنعه مانع. ومن البديهي أنْ يستعجل بعضهم فيقفز إلى مرحلة أعلى وثم يتوقف عن الدراسة ويُصاب بالبرود. فقد لوحظ كثيراً أنَّ مَنْ لا علم له ولا إيمان، يتزيا بزي رجال الدين لاستغلال مكانتهم فيكون بذلك مدعاة للتقول عليهم..»(١).

ويأخذ المطهري على الحوزات الدينية بشكل عام مجموعة مآخذ، جوهرية في بعضها. وعلى المسؤولين عن تلك الحوزات أنّ يلتفتوا إليها التفاتة علمية موضوعية. من تلك المآخذ أنَّ «الطلاب (في الحوزات الدينية) لا يخضعون لاختبار الميول والرغبات فتكون النتيجة أنْ قد يُرى الطالب الذي يميل إلى الفقه أو الفلسفة أو الآداب أو علم الكلام أو التاريخ أو التفسير أنّه قد دخل فرعاً غير الذي يجد في نفسه الاستعداد للاستمرار وفق رغبته»(٢).

---

(١) مرتضى المطهري، منظمة علماء الدين، مجلة المنطلق، عدد ٣٧، ت٢ ١٩٨٧م ـ ربيع أول ١٤٠٨هـ ص ٩٧ المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٢) انظر: محمد جواد مغنية، مع علماء النجف، دار الجواد ـ دار الهلال، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٠٨ (من بعضما يقول: إن النجف تبلغ بالطالب المجد إلى الاجتهاد ومعرفة الشريعة أصولاً وفروعاً من مصادرها، وهذه المعرفة تُهيّئُهُ وتمده بالطاقة الكانية لتفهم الحياة والآراء والفلسفات قديمها وحديثها بل والحكمة عليها أولها..».

ـ يقول الشيخ مغنية، مرجع سابق، ص ٤٠٨ «والآن تعال معي أيها القارىء، لننظر إلى تاريخ النجف نظرة علمية مجردة عن التعصب والتميز: هل خرجت النجف أبطالاً مفكرين وأحراراً عالميين أو أنَّ أقصى ما لديها أنْ تُخرِّج فقهاء يعرفون الطاهر والنجس والحلال والحرام وشروط الصوم والصلاة؟ ويجيبنا التاريخ بأنّ النجف أول جامعة... خرجت عظماء حاربوا الاستبداد والمستبدين=

فالطالب، في الجامعة النجفية ككل طالب في أي جامعة، بعد اجتيازه مراحل دراسية جامعية يتكون عنده استعدادات ومؤهلات أو انشداد لمادة دون أخرى. (كما هو الحال مثلاً في كلية العلوم الاجتماعية، بعد مرور ثلاث سنوات من الدراسة الناجحة، نرى طالباً يميل إلى علم النفس الاجتماعي وآخر إلى علم الاجتماع السياسي وثالث إلى علم السكان ورابع إلى التنمية.. وهلم جرا) فالطالب قد يُلحق في مادة دون أخرى فتكون الإفادة له ولمجتمعه، وليس شرطاً أَنْ يكون مجتهداً. أما الطالب الفذّ الذي لا يرضى بما دون النجوم، يبقى حالة استثنائية، حيث يستقبل عقله كل شيء ويأسف على علم فاته، كالمجتهدين الكبار الذي مرّوا بالنجف وتسنّموا سدة المرجعية وقادوا الحركات الفكرية والسياسية والثورية وغيرها.

ولكن مطهّري يلتفت إلى ناحية إيجابية في الحوزات الكبيرة كالنجف وقُمّ وغيرهما لا عهد للجامعات الحديثة بها، وهي حرية اختيار الأستاذ المناسب من قبل طالب العلم، ولا يفرض فرضاً كما هو الحال في جامعاتنا اليوم. كيف يرى مطهري هذه الناحية وكيف يعللها؟ يقول «يتعيّن الأستاذ بالاختيار لا بالتنصيب. أي إنّ الطلاب هم الذين يختارون أساتذتهم عن طريق تجاربهم واتصالاتهم وهذا نوع من الحرية والديمقراطية سائد في حوزة العلوم الدينية. وعلى هذا، فإنّ قانون اختيار

= ودعوا إلى الحرية وقاتلوا المستعمرين وهزوا الكيان البريطاني... وضعضعوا العرش العثماني... كانوا أئمة في الثورات التحررية، كما كانوا أئمة في الفقه والشريعة الإسلامية... لقد سأل (مدير شركة حصر التبغ في إيران يوم ألغى المرجع الأعلى في النجف السيد حسن الشيرازي الاتفاقية البريطانية الإيرانية. بفتوى عمل بها الإيرانيون وكفوا عن استعمال التبغ) سأل: كم يملك هذا السيد من الجيوش والأساطيل؟ فقيل له: لا شيء! وكم تبلغ ثروته من الملايين؟ فقيل له: لا يملك شيئاً. قال: إنَّ هذا لا يمكن مقاومته؟؟.

الأصلح هو السائد. ففي المؤسسات التربوية الحديثة تقوم الجهات العليا بتعيين الأساتذة لمختلف الفروع والدروس وكثيراً ما يتفق ألا يكون الأستاذ المعين مناسباً لصفوفه.. وبذلك قد لا يرضى الطلاب بذلك الذي لا يحترمونه. ويكون احترامهم له مبنياً على خوفهم من الحصول على درجات ضعيفة والسقوط في الامتحانات... وهذه الحالة لا نجد لها أثراً في حوزة العلوم الدينية... التي تعمل بقانون اختيار الأصلح، الطبيعي - كما ورد في وصف علي (ع) لعلماء الدين: فكانوا كتفاضل البذر يُنتقى فيؤخذ منه ويُلقى قد ميّزه التخليص وهذبه التمحيص[1].

ومن الملاحظات النقدية المهمة التي تسجّل على النجف منذ الثلاثينات وما تلاها، اقتصار النجف على تدريس الكتب القديمة التي تعود إلى زمن بعيد من حيث التعقيد في اللغة والأسلوب أو المنهجية والمفاهيم التي تُشرح، وشرحها يحتاج إلى شرح وتبسيط مما يخلق عند الطالب ردّة فعل بالنكوص أو بالإحساس بعدم القدرة على الاستيعاب، وهذه تخلق عنده عقدة نقص قد تلازمه عمره كله وتضعه في حالة يأس مدمّرة:

يقول أحد الطلاب القدامى في هذا السياق: «إنّ معظم المناهج الدراسية في الحوزة تعتمد على كتب معقدة في صياغة العبارة.. وأنّ أسباب التعقيد في الكتب الدراسية مختلفة، بعضها راجع إلى تخلف الأساليب بمرور الزمن على الكتب الأثرية، ومعظم الكتب الدراسية هذه ترجع إلى عدة قرون خلت..»[2].

ويقول آخر: «ويظل الطالب مشغولاً بالحواشي رغم ما اشتهر بين

---

(١) المطهري، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢) البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٢٩ (عن كاظم ملاحظات على المنهج الدراسي في النجف، مجلة البصائر، لندن، س ٣، ع ٥ خريف ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

طلاب النجف: الحواشي غواشي»[1].

ويقول ثالث: «وصلت في دراستي الحوزوية على الطريقة القديمة في الدراسة إلى كتاب كفاية الأصول (للخراساني) الذي صدمني بتعقيده ورموزه وسوء تعبيره مما يولد في نفسي ردّ الفعل عن مواصلة دراسة هذا العلم»[2].

نحن نعلم بأن لكل علم أدبياته ومصطلحاته ومنهجيته، وما من علم سهل التناول بدون تعب وسهر وجهد «ولا بدّ دون الشهد من إبر النحل» فأصول الفقه وعلمه مرّا بتطورات ومراحل على أيدي علماء جهابذة منذ ٤٤٨هـ وحتى ثلاثينات القرن العشرين ـ كما رأينا سابقاً في القسم الثاني من هذا البحث ـ ونبغ من العلماء في هذا العلم مجتهدون قياديون لا يُحصى عددهم، وقد طبقت شهرتهم الآفاق وتأسّى بهم المسلمون، وخصوصاً في القرن العشرين، رؤساء وعامة. وقد استنصحوهم المشورة والرأي والموقف حيث وقفوا بحق، ما سجّل لهم التاريخ من التضحية والزهد ونكران الذات. فالطالب الفاشل يُعزي دائماً فشله للكتاب أو للمعلم أو لسبب آخر. ففي أي صف من صفوف الطلبة في المدارس القديمة والحديثة يوجد المتفوق جداً ويوجد بالمقابل، الفاشل جداً وبينهما تتوالى سائر درجات الطلبة من حيث الذكاء والاجتهاد. ولكن هذا لا يعني أنّ المناهج والكتب المقررة يجب أن تبقى على حالها، لأن لكل عصر، بل ولكل عقد من الزمن، شروطه وأوضاعه الحياتية، فكرية كانت أم اجتماعية أم على أي مستوى آخر. من هنا فلكل عقدٍ دولته

---

(١) رضا شمس الدين، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٢٩ (من الخاقاني، شعراء الغري، ٧ـ ٣٥١) انظر: علي كاشف الغطاء، أدوار علم الفقه وأطواره دار الزهراء، بيروت ١٩٧٩م، ١٣٩٩هـ.

ورجاله أو أناسه. فالزمن ذو غير والإنسان في تطور والأوضاع في تجدّد وتلوّن. بناءً على ذلك، فقد اختلفت الأسباب عن تلك التي كانت قائمة قبل ١٩٣٠م في كافة أنحاء العالم. فالشرق لم يكن مثلاً يعرف السيارة ثم عرفها. وكذلك فقد انقلبت الوسائل والحاجيات والهموم رأساً على عقب، وأصبحت الأوضاع الاجتماعية وكل ما يمت إليها معقدة، والمسؤوليات كبيرة، فلم يعد الطالب من الجيل الحالي مثلاً يعرف البساطة التي عرفتها الأجيال السابقة.

من هنا، فإنه كان على النجف أن تلحظ تلك الفجوة الكبيرة وأنْ تقدم على تبسيط المناهج واللغة في كافة الحقول العلمية دون أنْ يَمَسَّ ذلك جوهر العلوم ويُبذّلها. وبذلك تكون قد مهدت السبل لإقبال المتعلمين والطامحين إلى التفقه بالدين، على دراسة الكتب الخالية من المفاهيم الجامدة والعبارات المعقدة. كما تكون قد أطلقت الإسلام من عقال فئة خاصة مميزة بإيجابيات أو سلبيات. قد تقوم بواجبها الديني أو لا تقوم، وعممته بالمطلق. ومن بعد ذلك، فمن شاء فليعمل، ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾، ومن شاء فليكفر ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ وما يجب أنْ نلحظه هو أنَّ كل مرحلة دراسية تمهّد للتي تليها حتى يتوصل الإنسان إلى الاستواء على قمم العلم. فلا يمكن أن نضع طالباً في مرحلة متوسطة أو ثانوية أو في مجال غير المجال الفلسفي، مثلاً أمام المفاهيم: «العقل بالقوة أو العقل المستفاد» أو «الحد الأوسط» أو غيرها، ونخاطبه بها، فتلك أدبيات لن تفهم أو تعقل أو تصبح لغة داخلية إلّا إذا شُرحت مداليلها وما ترمي إليه على المستوى الفلسفي كما طرحه الفلاسفة وفي مراحل تطوره المفاهيمية. أما من سبق طموحُه استعداده وأراد أن يطال النجوم أو يستوي على سطح القمر دون سلطان مبين وعلم يقين، فسيبقى مكانه يجترّ أحلامه ويعيش على سراب أمانيه

الخادعة. وطبيعي، أنَّ مَنْ لم يتأهل تأهيلاً كاملاً للوصول إلى المستوى الفلسفي أو الفقهي أو أي علم، فلن يتسنى له أنْ يخوض مع الخائضين أو يُسامت المحلّقين في فضاء العلم المطلوب أو ينال نصيباً وافياً منه يميّز شخصيته العلمية.

أما ما يؤخذ على النجف بأنّ مواد التدريس فيها، تخالطها أمور ومسائل لا تدخل في بناء الإنسان، ووجودها أو عدمه سواء، ولكنها مرهقة، كمثال على ذلك: «يتساءل الطالب الحوزوي وهو يدرس (شرح ابن عقيل) على (ألفية ابن مالك)، يتساءل: ما هي الحاجة إلى معرفة الخلاف بين البصريين والكوفيين حول الأصل في المرفوعات، الفاعل أم المبتدأ؟ وما هي قيمة الخلاف في أسباب بناء المبنيات؟... إلخ. والشيء نفسه ينطبق على كتاب المطول في علم البلاغة حيث لا يستطيع الطالب بعد الانتهاء منه أنْ يحصل على فهم قواعد منظمة قابلة للتطبيق ولا هو حاصل على خبرة المتخصصين[(١)].

لقد أصابت هذه الملاحظة الموضوعية مرماها، ومهما كان غرض الناقد، تبقى الحقيقة العلمية ضالة الباحث المنشودة. وعلى الجامعة النجفية، وهي المؤمنة بسنة التطور والتقدم نحو الأفضل، سيما وأنَّ هدفها هو بناء الإنسان الحضاري، أنْ تعيد النظر بكل ما لم يعد صالحاً للظروف المستجدة على الدوام، ومن بينها موضوع هذه الملاحظة القيمة، لكي يسير قطار العلم دون عقبات ويمضي دون تعجيز في أية مادة من مواد التدريس وأنْ تقدم على حصحصة العلم النافع والمطلوب للطالب وللمجتمع، من العلم الجامد القديم الذي يشكل حشواً وتراكماً، ليس لأنّه لا يفيد وحسب، بل لأنه يضع سداً بينه وبين مادته من جهة

---

(١) البهادلي مرجع سابق، ص ٢٣١، (عن كاظم، مرجع سابق).

ولأنّ الطالب ينفر بذوقه وعقله وملكاته مما يرهقه ويزيده نصباً على نصب.

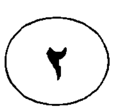
وينبغي أيضاً أنْ نلحظ لغة الرسالة العملية (التي تشكل مجموعة الفتاوى التي يرجع إليها المسلمون المقلّدون). لقد جرت العادة، كما هو معروف في المذهب الشيعي(*) أنْ يصدر المرجع الأعلى الجديد الذي يخلف السابق، مجموعة فتاوى عملية في كتاب يعود إليه المفلدون والمجددون المتعلمون علوماً دينية أو غير دينية، ولكن يُلاحظ في هذه الرسالات، عدم الترتيب الفني في تبويب وتصنيف الأحكام وتتابعها المنهجي من جهة ولصعوبة المفاهيم التي يجب أنْ تُشرح في الهوامش أو فيما يلي من كل مفهوم، حتى يتسنى للمتعلمين من العامة في حال بعدهم عن المقلّد أو من ينوب عنه، أنْ يعرفوا أحكام دينهم وقواعده في العبادة والتشريع والمعاملة. ولقد لاحظ أحد فقهاء النجف، في النصف الثاني من القرن العشرين، هذه الهوة السحيقة، فأقدم على نقدها في أحد مؤلفاته قائلاً: «إنّ هذه الرسائل تخلو غالباً من المنهجية الفنية في تقسيم الأحكام وعرضها وتصنيف المسائل الفقهية على الأبواب المختلفة»(١) ويلتفت الصدر إلى مسألة التغيرات فيعتبر مثلاً أنّ وسائل النقل قد تغيرت وقد استعيض عن الدواب، بالآلات، كالسيارة وغيرها. وقد اختلف حكم الإجارة باختلاف الوسائل، فهل يمكن أن نستمر في أحكامنا على ثورتها القديمة ولا نواجه التجدد؟ لذلك فهو يقرّر:

«إنّ الرسائل العملية لم تعد تدريجياً بوضعها التاريخي المألوف كافية

(*) الشيعة لا يقلّدون الأموات لأن «من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية».

(١) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، الجزء الأول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ص ٩٥.

لأداء مهمتها بسبب تطور اللغة والحياة.. وعرض الأحكام من خلال صور عاشها فقهاؤنا في الماضي، كان أمراً معقولاً فمن الطبيعي أنْ تعرض أحكام الإجارة مثلاً من خلال افتراض دابة للسفر، ولكن إذا تغيّرت تلك الصور فينبغي أنْ يكون العرض لتلك الأحكام نفسها من خلال الصور الجديدة، ويكون بذلك أكثر صلاحية لتوضيح المقصود للمقلّد المعاصر»[1].



١٩٣٠ ـ ١٩٤٠م (جمود أم نهوض؟)

لم يطل هجوع النجف على الخسف الذي ألحقه بها الحكم البريطاني ورديفه العربي في العراق بعد ثورة العشرين، بل استيقظت على صوت من داخلها يؤذّن: حيّ على النهوض، حيّ على الإصلاح والتحديث. لقد ارتفعت أصوات كانت مكبوتة في أعماق التقليد المتخلف بنسبة كبيرة وسحيقة عن مجريات العصر وتقنياته ووسائله. فالتغيير يلقى دائماً صعوبات وعقبات في مواجهة التقليد.

لقد نهض دعاة للإصلاح من داخل النجف، ولكنهم ورغم موضوعية ما شرّعوا وخططوا، فقد لقوا من عنت دعاة التقليد ما كاد يَفتّ في عضدهم.

ولكن رغم ذلك، فإننا، وبعد إماطة اللثام عن حركات الإصلاح والمصلحين، نحكم بأنّ النجف في هذا العقد، تمخضت عن إيجابيات تعتبر بشائر خير وتقدم وتطور كبيرة نظراً للظروف التي تكتنف العراق عامة وتلم بها خاصة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

إنْ أهم حركتين إصلاحيتين انبعثتا من رحم النجف، هما اللتان تمثلتا في: جمعية منتدى النشر ونهضة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء(*).

ـ جمعية منتدى النشر: (نشوؤها وهدفها)(*):

جاء في كتاب «ماضي النجف وحاضرها» أنّها «أُسّست سنة ١٣٥٤هـ، عميدها الأستاذ الفاضل الشيخ محمد رضا المظفر. أصبحت جمعية منتدى النشر كمدرسة أهلية دينية جمعت في دراستها بين القديم والحديث. . . وحاشدة بالنشأ الراغب المتقدم في الثقافة. .»[1](**).

وفي ترجمة سيرته يقول آل محبوبة: «وهو اليوم معتمد منتدى النشر، الجمعية العلمية المتقدمة بأعمالها وكثرة نتاجها. وهو من رجالها العاملين وعليه تدور رحاها. وهو الذي أسس منهجها وألّف لها بعض الكتب الدراسية في المنطق وغيره مما يتناسب والوقت الحاضر. وله إلمام ببعض العلوم الرياضية كالحساب والجبر والهندسة والهيئة. .»[2].

(*) حول منتدى النشر وغيرها من الحركات الإسلامية يُشار إلى أنها «حركات إصلاحية علمية هادفة قام بها جهات وأفراد ومن بينها» جماعة منتدى النشر. . التي جمعنها فكرة الإصلاح والشعور بالمسؤولية بعد أن أدركت الخطر الذي سيواجه النجف إن لم تسبق دعاة التزييف بعمل إيجابي يُستهدف به التنظيم والمنهجية السليمة.

(*) مجتهد كبير وُلد في النجف سنة ١٣٩٤هـ ـ ١٨٧٦م وكان له على المستوى الإسلامي دور هام.

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٣٩٨.

(**) الشيخ مظفر ولد في النجف سنة ١٣٢٢هـ له كتاب في المنطق ٣ أجزاء، والسقيفة، وكتاب في أصول الفقه، وعقائد الشيعة وابن سينا. . إلخ.

(٢) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٣٧٤.

ولكن هذه الجمعية لم تكن إسماً على مسمى، وإنما سميت كذلك تغطية لموضوع الإصلاح والتغيير في الحوزة بما يتلاءم وطبيعة العصر من حيث لغته وأدواته المفاهيمية والاصطلاحية بحسب كل موضوع وحقل معرفي. وهذه الجمعية لم تولد فجأة في الثلاثينات من القرن العشرين بل «تعود بذور» فكرة إنشاء (جمعية منتدى النشر) إلى ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٤م، حين عقدت الاجتماعات السرية للتفكير في طريق الإصلاح واكتساب الشعور العام. وكان محور الحركة التي أثمرت في ما بعد، هذه الجمعية، والثلاثة المعروفون بالصفوة أو أضلاع المثلث المتساوي الأضلاع: الشيخ جواد الحجامي، والشيخ محمد حسين المظفر والسيد علي بحر العلوم.. وكان كاتب الجلسات هو الشيخ محمد رضا المظفر..»[1].

ويبدو أنّ خبر الجمعية ظل سراً مطوياً لم يجرؤ منشئها على إفشائه وإظهاره للعلن خوفاً من المواجهة العنيفة مع دعاة «إبقاء القديم على قدمه» الذين يشكلون في النجف قوة تقليدية كبيرة. ولكن السبب الذي شجع رجال الجمعية وأهاب بهم، إلى الجهر، هو الأفكار الجريئة التي تناولت النجف بالنقد. ولقد لحظ كاتب الجلسات محمد رضا المظفر الخوف الذي كان ينتاب الأعضاء حال ذيوع سرها والتكتم الشديد الذي كانوا عليه، فيقول:

«وهي على بساطتها تمثل لي مقدار التكتّم والخوف الذي كان يساورنا. وكان عملنا مقتصراً على تفقد المفكرين من أصحابنا الذين يحسون بالداء مثلنا.. ولكن الذي أعطى القوة والزخم وفرصة الظهور

---

(١) البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٣٧ (عن الآصفي، مدرسة النجف ١١٣، نقلاً عن مخطوطات المظفر).

لجماعة (منتدى النشر) بالإعلان عن نفسها هو ظهور بعض المؤلفات والكتب التي (هاجمت النجف) وذلك سنة ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣٠م مما جعل من ظهور جمعية باسم (منتدى النشر) أمراً مقبولاً لدى الرأي العام ولدى رجال الحوزة التقليديين بوجه أخص»[١].

ولكن رجال الجمعية تخلوّا عن هدفهم في إصلاح ما يمكن إصلاحه في الحوزة، وعن فكرة إنشاء كلية دينية حديثة تحمل سمات تطور العصر الحديث، والتفتوا إلى أمر يثير قلقهم وهو: تلك المدارس الحكومية أو الطائفية أو الإرسالية التي «يدخلها الطالب وهو ابن خمس ويخرج منها.. ابن العشرين، وطوال تلك المدة يظل يتلقى علومه وفق مناهج أمْلَتْها يد الغرب..»[٢].

وبناءً على ذلك فقد سارعت جمعية منتدى النشر ـ التي من مبادئها نشر الثقافة وفتح المدارس ـ إلى فتح مدارس في النجف «سميت مدارس منتدى النشر» علاوة ما شيّده المرجع الأعلى من الحقوق، من مدارس في بغداد والكاظمية والبصرة وكربلاء وغيرها التي أشرنا إليها سابقاً.

هذه المدارس العصرية تُعلِّم إلى جانب العلوم الدينية العلوم العصرية كالفيزياء والكيمياء والرياضيات وغيرها وإنْ لم تكن بمستوى المدارس الأهلية الأخرى لعدم مدّ يد الدولة إليها بالمساعدة المادية، ولكنها تلبي نسبياً الحاجات العلمية المستجدّة كحد أدنى وباللغات الأجنبية كالإنكليزية والفرنسية.

وما يجب أنْ يسجّل، هو أنَّ تلك المدارس لم تأخذ طريقها بشكل طبيعي منذ البداية، بل وُلدت ولادة قيصرية وجوبهت في بدايتها بعقلية

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٧ (عن المرجع نفسه).

(٢) البهادلي، المرجع نفسه، ص ٢٤١.

راعفة بالبدائية والتخلف الناجم عن التقليد الأعمى الذي لا يستند إلى بصيرة مستنيرة وفكر طليق فاعل حرّ.

وكان هذا الأمر قد سبّب في الجهل المتفشي في عامة شيعة العراق وخصوصاً في المدن الكبرى مثل كربلاء والنجف وغيرهما.

من هنا نستنتج أنّ البديل عن مدارس الحكومة كان هزيلاً وضعيفاً، لأن الواقع السقيم كان يستدعي العلاج الكامل والسريع الذي يعيد العافية ومن ثم مواكبة المجتمع الداخلي على الأقل، لكي لا تكون هناك هوة اجتماعية سحيقة بين هذه الفئة من المجتمع وبين تلك، حتى يتم التعامل العلمي والعملي. ولكن التجديد التربوي لم يقتصر في النجف على «منتدى النشر» وحسب، بل قامت إلى جانبها حركة أخرى تواكبها وتكمّل نواقصها وتسدّ ثغراتها وهذه الحركة هي حركة آل كاشف الغطاء.

ـ حركة آل كاشف الغطاء، التغييرية:

هذا الشيخ المجتهد كان من أقوى الشخصيات العلمية الدينية حجى وعلماً وتقوى. ولقد تميّز بالجرأة والإقدام أكثر من غيره، في مواقفه وقراراته، لذلك فقد استقطب حوله المقلّدين، واتجهت إليه أنظار العامة والخاصة من مسلمي الشرق والغرب، وتحسبّت له السلطات العراقية وتهيبت جانبه لما له من قوة ونفوذ إسلاميين. كان لا يخلو مؤتمر من المؤتمرات الإسلامية داخل العراق وخارجه إلّا وكان له فيه قدم وحضور مميزان.

وضع ذلك الشيخ أمامه كافة الملاحظات النقدية التي تمسّ النجف وأمعن النظر فيها درساً وتأملاً، وبعدما اكتملت عنده عناصر قضية الإصلاح والتغيير في كافة جوانب الجامعة النجفية، أصدر حكم التغيير في الأسلوب والتطوير في المنهج وفي ما يدخل في دائرته.

لقد أصدر الحكم المبرم الذي لا استئناف عليه، والذي يستأصل جرثومة التقليد وجذورها، وعوامل الجمود وأسبابه، ويطلق النجف قطاراً علمياً حديثاً دون أنْ يَمَسّ ذلك بسوء، جوهر الدين بكافة مستوياته، وإنما يضع في الاعتبار مسألة مرحلة الدراسة ومناهجها وامتحاناتها وتقنياتها الفنية ومستوياتها. ولقد تمثل ذلك في بنود برنامجه الإصلاحي، التي وضعت موضع التنفيذ والإجراء دون أنْ يكون هنالك أي معترض تقليدي. وهذه البنود نوردها كما دوَّنها البهادلي في رسالته:

١ ـ «وضع منهاج عام للدروس والكتب التي يفترض درسها وتعليمها في المدرسة».

٢ ـ تقسيم التعليم بها إلى أوَّلي: يلقن به علوم المقدمات والمبادىء.

وثانوي: يكمل به اللازم من علوم المقدمات مع قسم من دروس العلوم التي يراد التخصّص بها وإلى عالي: للاختصاص بالمطلوب.

مع تحديد الوقت لكل قسم ولكل علم. ولكل مدرّس بتحديد ما لكل قسم وعلم من السنين، ما لكل درس من الساعات في اليوم والأسبوع والشهر.

٣ ـ اختيار الأساتذة الأكفاء وتعيين كل منهم لتدريس العلم الذي يمتاز به، والكتاب من الكتب المقررة للدرس، الذي يقوى على شرح غوامضه ويحسن تقريب مسائله إلى أذهان الطالب.

٤ ـ إعداد لجان فاحصة لامتحان الطالب عند كل مناسبة وفي رأس كل سنة.

٥ ـ تبديل الكتب الدراسية أو تعديلها بتصحيح الأخطاء أو حذف

الزوائد ـ وإتمام النواقص ـ وتوضيح المغلق وتقويم المعوج وترتيب المشوَّش ثم تقسمها على حسب عقلية التلامذة وعلى حسب مراتبهم العلمية لتتضح بذلك السبل أمام الطالب وتقرب النتائج ويتوفر عليه من الوقت والنفقة ما يزيد في نشاطه وطموحه إلى أنْ يتثقف ثقافة عالية تيسر له بعد الاختصاص بما يختص به من علوم الدين، أنْ يتذوق الحياة ويتذوق الدين بدون مشقة.

٦ ـ وضع بيان ضافٍ في رأس كل سنة مدرسية للداخل على صندوق المدرسة من الواردات والأموال مع تفصيل مصادرها وطرق استيرادها بوضوح يليه بيان للخارج من النفقات وطرق إنفاقها والتصدق بها.

٧ ـ إنشاء إدارة خاصة للأوقاف الخيرية العامة في العراق وغيرها من الأمصار الشيعية واحتكار ريعها للجامعة وفروعها.

٨ ـ الاقتصار على الطلاب الممتازين بحسن سلوكهم وسمو فطرتهم واحترامهم لواجبهم العلمي والثقافي من بحث ودرس وتمحيص وتدوين نموذجاً يحتذى به وعنواناً صالحاً للتطور في التدريس، يجعل للمدرسة سيرتها الحسنة بين الناس، وأثرها الطيب في الأوساط العلمية والإسلامية.

٩ ـ فتح نادٍ للماطلعة واختيار كتب خاصة من كل علم وفن ثم إفرازها للدرس والمطالعة على حسب درجات الطالب.

١٠ ـ تأسيس ندوة الخطابات والمحاضرات العلمية والأدبية في كل أسبوع أو في كل شهر، يتبارى بها الأساتذة والطلاب اللامعون في المدرسة، ويدعى لها قادة الفكر من العلماء والأدباء (والفلاسفة) الذين يؤمّون العراق والنجف، لما في ذلك من التنوير

للأفكار والإشراف بها على مختلف المناحي العلمية والأدبية، ومن شحذ الهمم لممارسة كل طريق في العلوم والآداب.

١١ ـ إنشاء مجلة لتحرير الأفكار العلمية والدينية وتعميم ما يقره منطق العلم والدين والحياة الحرّة ويفرض الإخلاص والتجرد لمحض الحق والخير والمثل الإسلامية.

١٢ ـ أنْ تتبادل الزيارات والبعثات العلمية بين مدرستي النجف والأزهر تمهيداً لتوحيد مناهج التعليم وأساليب التدريس في كلا المدرستين، وتأليفاً بين الأذواق والأفكار والاتجاهات من كلا الطائفتين.

١٣ ـ تعديل مناهج التعليم القديم بإدخال بعض الدروس والعلوم التي يضطر الطالب إلى الإلمام بمسائلها وقواعدها العامة، لتحرير جانب من فروع الفقه وقضايا الدين، والتي هي ضرورية لكل من يريد أنْ يتثقف بثقافة عالية: كعلم النفس والاجتماع والأخلاق بأصوله والحساب وعلم الجغرافيا والتاريخ بما فيه الأديان والمذاهب وتاريخ الإسلام، وتاريخ أدب اللغة العربية[١].

في قراءة علمية لمواد أو بنود هذا المشروع الإصلاحي الذي غادر الحبر والقرطاس ليجسد حركته وروحه في موقع الفعل على أرض الواقع، نلحظ أنّه ينهل إشراقه وانبعاثه في التجديد من نور نصوص التوحيد ويلازمه ويستمسك بحبله من حيث أنّه ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (قرآن كريم)، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾

---

(١) البهادلي، مرجع سابق، ص ٢٤٨ (عن مجلة العرفان، بوادر الإصلاح في جامعة النجف أو نهضة كاشف الغطاء، صيدا ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٩م، مجلد ٢٩ ج٢ جزء ٢.

﴿فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [آل عمران ٣، آية: ١٠٣]، ثم ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال ٨، آية: ٦٠] ففي البند الأول والثاني والثالث والرابع والخامس حتى الثاني عشر إصرار وتصميم على التغيير والتطوير والإصلاح، ليس في الشكل وحسب، وإنما في أصل أو فرع أو في أية جهة تسبب ضعفاً وإعاقة لمسيرة الإنسان الحضاري وتخلفاً له عن المحيط المحلي والإقليمي علاوة على العالمي. يشدد هذا المشروع أيضاً على إعادة النظر في صياغة الإنسان النوعي وليس الكمّي، لأنّ التبعات الجسام لا يتصدى لها إلّا أصحاب النفوس الكبيرة، والطموحات البعيدة والأهداف السامية على آلية القيم الخلقية والروحية.

لقد لاحظ المصلح، صاحب المشروع كثرة الانتهازيين والوصوليين الذين ينطبق عليهم مضمون الآية القرآنية التالية: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [البقرة ٢، آيات: ١٠ ـ ١٢] مثل هؤلاء لا يشكلون كمّاً جامداً قد لا يضرّ ولا ينفع إلّا من حيث الشكل، ولكنهم آليات راعفات بمضلات الفتن التي يستظلون بها أو يعبرون عليها دون أنْ يتحاموا أو يتحرجوا من إصلاح حالهم والوصول إلى أمانيهم بذرّ الفساد والشقاق في خلايا مجتمعهم. وكما رأينا، فإنّ في تلك البنود ما يؤكد ويُصر على إعادة إنتاج الإنسان الإسلامي الرسالي حسب مدلول الآية القرآنية: ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران ٣، آية: ١٤٦] لقد نبذ المشروع الإصلاحي، بجرأة صاحبه، كل وسيلة متخلفة تقليدية، وتوسل كل وسيلة وتقنية تساهم وتساعد في إعادة بناء الإنسان الإسلامي والعربي.

وكما لاحظنا في البند «١٢» من المشروع، فإنّ المصلح كاشف

الغطاء كان قد وعى مخطط المستعمر القاضي بعزل كل قطر إسلامي وعربي عن الآخر(*) إمعاناً وزيادة في التجزئة، لذلك فقد سعى إلى بعث التفاعل الحي بين أكبر جامعتين إسلاميتين: النجف والأزهر. ولقد شكلت هذه خطوة نوعية بل وقفزة رائدة وفذة في سبيل التوحيد: على المستوى الإسلامي كما على المستوى العربي.

وهنا وكما يبدو، فإنّ النجف ـ القيادة والحوزة ـ كانت قد توسّدت آلامها، ولكنها لم تغفُ بل أبقت جرح المحنة نازفاً تراقب وتواكب رغم العقبات التآمرية، ما يفعله أعداء الداخل والخارج، بالبناء والتوعية والتعبئة والتوحيد، ولقد رحّبت النجف بالملاحظات التي أبداها فاضل الجمالي يوم زار النجف خلال الأربعينات. وهذه الملاحظات تدعو إلى لمّ الشمل الإسلامي والعربي في العراق وصهره في بوتقة العمل التربوي بين الشيعة والسُنَّة. يقول الجمالي طالباً من المرجعية الدينية في النجف «الاهتمام بثلاثة أشياء مهمة وأساسية:

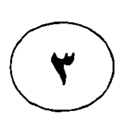
أولاً: تأسيس كلية دينية منظمة بالنجف، بالإضافة إلى الوضع القائم الذي يجب أنْ يستمر ويركز بصورته الحالية..

ثانياً: إعادة النظر في كتب دروس الدين المقرر تدريسها في المدارس الحكومية كافة..

ثالثاً: توحيد البرامج الدينية في المدارس مما يرعى عواطف السُنَّة والشيعة معاً»[1].

(*) كنا قد تصدينا في الصفحات السابقة لهذه النقطة.

(1) مجلة النجف، المنتدى تاريخ وتطور، عدد ٤ سنة ٢، صفر ١٣٨٨هـ أيار ١٩٦٨م.



النجف المدينة

(دراسة إتنولوجية لوضعها العمراني والاجتماعي والاقتصادي)

١ ـ المستوى العمراني:

كنا تصدّينا في قسم سابق، في دراسة إتنولوجية، لوضع النجف العمراني والاجتماعي، خلال فترة الربع الأول من القرن العشرين. ولكن مع انحسار نفوذ الحكم العثماني عن العراق بعامةٍ، زالت متغيرات، على المستويين العمراني والاجتماعي وحلت مكانها أخرى مختلفة عنها اختلافاً نوعياً وجذرياً. فبعد أنْ لم يكن في النجف مدارس حكومية وأهلية حديثة وبعد أنْ كانت المدارس كلها دينية صرفاً، أصبح هناك ثلاثة مدارس حكومية، توازيها ثلاثة أخرى أهلية، وبعد أنْ كانت المدارس مقتصرة على البنين، أصبحت شاملة للبنين والبنات.

اختلف وضع المدينة في الثلاثينات، عنه في السابق. فبحسب دليل المملكة العراقية المستقصي لوضع النجف سنة ١٩٣٥م/ ١٩٣٦م. نجد «أنّ نفوس النجف بلغ ٤٦,٦٤ نسمة، شوارعها مستقيمة وفسيحة إلّا البعض منها. وعمارتها جليلة مرتفعة وأسواقها عريضة ومنتظمة، ولا سيما السوق الكبير الذي يبتدىء من سور المدينة الشرقي وينتهي عند الصحن الشريف. فيها من المدارس الحكومية ثلاث، ومن الأهلية ثلاث ومن العلمية الروحية العدد الكبير ومن المساجد الشيء الكثير، وفي أكثر بيوتها مقابر خصوصية للعلماء وأهل الوجاهة والثراء. والبلدة محاطة بسور فخم تصدعت بعض قطع منه بعد ثورة ١٩٢٠م/ ١٣٣٩هـ. وكان لها أسوار عديدة تهدمت فلم يبق منها غير سورها الحالي الذي شاده الصدر

الأعظم نظام الدولة محمد حسين خان العلاف وزير فتح علي شاه القاجاري عام ١٢٣٢هـ ـ ١٨١٦م. . . وقد وضع هذا السور على هيئة حربية تصدّ المهاجمين عن النجف. . .[١].

وفي مطلع الثلاثينات من القرن العشرين، لاحظ المسؤولون العراقيون ضيق النجف بسكانها نظراً للسور الذي يحيط بها ويقيّد كل تخطيط. لذلك فقد عزمت الحكومة وبعد اطمئنان النجفيين لعدم تكرار الهجمات عليهم من الخارج، أنْ توسّع رقعة النجف العمرانية لتستوعب على المستوى الديمغرافي، الفائض. لذلك وبأسلوب بعيد عن التحدّي ولكي لا تثير حساسيات لدى بعض التقليديين، شقّت من جهة الجنوب أربعة أبواب كبيرة في السور إلى فسحة كبيرة صالحة للبناء، حيث بادر الناس فعلاً إلى تشييد المنازل، وحيث أصبح حيّ كبير تابع للنجف عرف «بمحلة الغازية» نسبة للملك غازي الذي شجع هذا الأمر.

«وفي أيام قائمقام النجف صالح همام سنة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٥م قلع السور بتمامه من سائر جهاته، وأعطي الفقراء وأهل الأواوين في السور المذكور عرصات مجاورة لمحلّة الملك غازي، فصارت محلة ثانية جديدة تعرف بالصالحية نسبة إلى هذا القائمقام. واتصلت المحلتان بالبلدة القديمة فصار الكل بلداً واحداً[٢].

- ولقد أجرت الدولة في داخل النجف تغييرات جذرية وجوهرية. حيث وضع تصميم مشروع لتوسيع شوارعها، نفذ في الأربعينات من هذا القرن، حيث أزيلت أسواق ومحال وهدمت بنايات قديمة. ثم شيدت

---

(١) دليل المملكة العراقية ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦م، مطبعة الأمين ـ بغداد، ص ٩٥٠ـ ٩٥١.

(٢) الشرقي، مرجع سابق، ص ٤٨.

بنايات جديدة منظمة ومتناسبة مع تخطيط المدينة الحديث. ولقد تم بعد ذلك فتح عدة شوارع أوصلت بالشارع الدائر حول الصحن وهي كلها مستقيمة وفسيحة.. وشيدت في هذه الشوارع أضخم أبنية المدينة وأحدثها.. أما أسواق البلدة فأكبرها السوق الرئيس المسمى (السوق الكبير).. وعموم أسواق النجف عامرة بما تحتويه من مختلف السلع والحاجات.. والسوق الكبير بفروعه السبعة.. يعتبر شريان المدينة الاقتصادي.. فيه محلات متباينة لأنواع الأعمال المختلفة. فيه من الصاغة والبزازين والخياطين والعطارين ومحلات لبيع الأحذية والحقائب والكماليات والكهربائيات والعباءات والعطورات والأدوات المنزلية المختلفة ومحلات لبيع الكتب واللوازم المدرسية والمقاهي.. إلا أنّ بعض الأسواق يغلب عليها صنف من الأعمال فتسمى بها كسوق القصابين وسوق العطور ويسمى (سوق أبو الريحة وسوق الصاغة وسوق الحدادين..»[١].

ولقد انساقت النجف في ركب التحديث وجارته في كل شيء محتفظة ببعض بأصالة خلفيتها.

والجدول التالي يرينا الصورة التي استقرت عليها النجف منذ الأربعينات وما بعدها حتى ١٩٨١[*].

(١) آل محبوبة، مصدر سابق، ص ٢١٣.

(*) هي نتائج لبحث استقصائي قمت به عند زيارة النجف سنة ١٩٨١م.

المحلات العامة:

المطاعم	٨٢
المقاهي	١٩٠
الحمامات العامة	١٢
الحلاقون	٦٥
القصابون	١١٣
المخابز (الأفران)	٢١٠
المؤسسات الصناعية الكبرى	٣٤
المصانع الصغيرة (يدوية وغيرها)	١٤٠٠

أما المدارس فلم تعد كما كانت عليه في الثلاثينات والأربعينات، بل زادت بنسب ملحوظة وظهرت مدارس للبنات. والجدول التالي يبين صورة الوضع على أرض الواقع:

مدارس ابتدائية للبنين	٤٧	للبنات	٣٥
مدارس إعدادية للبنين	٣	للبنات	١
ثانوية للبنين	٦	للبنات	٢
متوسطة للبنين	٧	للبنات	٤
كلية فقه	١	-	-
مدارس دينية	٢٤	-	-

المكتبات:

الأهلية	١٦
الرسمية	١
المطابع الخاصة	٥
الجوامع والنوادي الحسينية	١٠٩

ـ المؤسسات الصحية:

مستشفى	١
عيادة طبية	٣
مستوصفات رسمية	١٣
صيدليات	١٣

ولكن الذي يلحظ في المجتمع النجفي حالياً أنّه لم يعد متجانساً باللباس إنْ على مستوى الرجال أم النساء، بل أصبح خليطاً من تقاليد دينية وعربية ومن أزياء أجنبية حديثة نظراً لهجرة الكثيرين إلى الخارج وانفتاحهم على المجتمعات الغربية: من أوروبا وأميركا وغيرها. وظهر تباين وتناقض في اللباس والسلوك والتصرف. ولقد ساهم هذا الأمر كثيراً في انحسار دور المرجعية الدينية وتأثيرها على المقلدين، كما خلع عن النجف المجتمع والمرجعية اللون المهيب والصبغة الإيمانية المقدسة التي كانت تحتل نفوس المسلمين.

ولقد شكلت فترة الثلاثينات، وكما يبدو، بداية البرود بين النجفيين ومرجعيتهم وبدأ هناك تحوّل ملحوظ باللامبالاة، من جانب فئة من المجتمع النجفي، بنصائح النجف المرجعية وإرشاداتها وبما يقدمه المراجع من ملاحظات دينية. كما كانت تلك الفترة أساس الانطلاق والخروج عن حدود المعرفة الدينية التقليدية.

ولكن الانطلاقة لم تأخذ سورتها الفعلية إلا في بدايات الخمسينات من القرن العشرين. حيث بدأ شبه الطلاق الروحي والفكري بين المجتمع ومرجعيته. وهذا ما يؤكده أحد الدارسين قائلاً: «سوف نطلق اسم مرحلة الانطلاق على فترة الخمسينات. . . على المستوى الفكري والثقافي. . . تحولت الأمة من الخمول والسبات الفكري إلى النشاط

والاجتهاد في الفكر... وقد لعبت مؤلفات الإمام الشهيد الصدر دوراً بارزاً في ذلك.. وأنشئت مكتبات إسلامية في أغلب المدن العراقية سميت بمكتبات السيد الحكيم... أصدرت مجلة الأضواء التي شكلت خروجاً كبيراً على التفكير الشيعي الحوزوي «المحافظ»، وأخذت تنشر موضوعات حديثة وتعالج مشاكل عصرية مثل الحرية والعدالة والاشتراكية والاقتصاد والاجتماع وهذه المواد لم تبحث من قبل في دروس الفقه والأصول إلّا بشكل عابر وتقليدي»[1].

تركيبة المجتمع النجفي:

ليس في المجتمع النجفي من «طبقية» بالمعنى المعروف لانتفاء الشروط التي كانت سبباً في بعث هذا المفهوم منذ صعود الرأسمالية الغربية مصحوبة بالتكنولوجيا ومصانعها التي استغل أربابها قوة العمل أو الساعد واحتكرت الإنتاج ووسائله أو القوى المنتجة بصورة عامة.

منذ استقلال العراق سنة ١٩٣٢م. ومع دخول النظام الرأسمالي إليه أصبحت مدينة النجف كسائر المدن العراقية، ومجتمعها يعكس في تشكيلته نماذج مجتمعاتها. إلا أنْ النجف تتميز عنها بصورة خاصة، بتمركز المرجعية الدينية الشيعية فيها والجامعة النجفية وحوزاتها.

إذاً، المرجع الأعلى والمراجع الفقهاء الذين حدَّ النظام الجديد من قوة حضورهم ونفوذهم، يشكلون الطبقة العليا الأولى التي تقوم بدور التربية والتوجيه في الجامعة النجفية، وعائدات الجامعة كما مر معنا، تقتصر على الحقوق الشرعية التي ترد من العراق وخارجه.

والطبقات الأخرى تتألف من التجار في الداخل والخارج.

---

(١) مؤسسة الجهاد، مرجع سابق، ص ٥٩، ٦٠.

ومعلمي المدارس الرسمية والأهلية وموظفي الإدارات (قطاع الخدمات) وعمال المصانع البسيطة وأصحاب المهن الحرة، كالأطباء والصيادلة وأصحاب المقاهي وأصحاب الصناعات اليدوية والحوانيت وعمال البناء.

وأكثرية المجتمع النجفي تميل إلى الأعمال الحرة وإلى قطاع الخدمات نظراً لضعف قطاع الصناعة والزراعة، حيث لا ينبت في النجف سوى بعض الحبوب: كالقمح والشعير والعدس وغيره.

المواصلات:

مع إطلالة الثلاثينات بدأت النجف تطل على وسائل النقل الحديث: السيارات والدراجات وغيرها وكانت مثلاً ـ كما رأينا سابقا ـ تستعمل الدواب والسفن النهرية والقطار الحديدي. أما اليوم فقد استغنت كلياً عن القديم وأصبحت السيارة مركب الجميع للمسافات القصيرة والطائرة للمسافات البعيدة، وقد ربط بين النجف وسائر المدن العراقية شبكة طرق حديثة وطويلة وواسعة.

يمكننا أنْ نستخلص مما سبق من طروحات في هذا القسم، أنَّ النجف، كثقل سياسي أو كمركز سياسي مرجعي، بدأت منذ ١٩٢٥م، تفقد قدرتها وتأثيرها في إثارة جماهير الجنوب العراقي وتحريكها أمام المستجدات وحيال الأمور المصيرية، بلْهَ الجماهير العراقية بشكل عام.

وكما مرّ معنا، فإن النجف، وكما رأى المسؤول البريطاني، كانت منذ ١٩١٤م، شوكة في جسم الإدارة البريطانية، وكانت الرأس المفكر والمدبّر لكافة المواقف السابقة تجاه الوجود البريطاني في العراق وممارساته، لذلك كان على السلطة البريطانية ورديفتها العربية أنْ يدرسا الخطط الكفيلة بعزلها كرائدة وقائدة آمرة وناهية عن قواعدها وتبريد

التواصل الساخن بينهما، وصولاً إلى بتره ونبذه، أو قطع أكثره بكافة الوسائل الناجعة لذلك.

بدأت أساليب المستعمر بعملية زرع الشقاق والتفكيك في بنية المجتمع العراقي بعد دراسة طويلة لخصوصية تركيبته في مراكز قوته ومواطن ضعفه على كافة المستويات.

ولقد نال الشأن التربوي، لما له من أهمية ودور مركزيين في توحيد المجتمع على قضاياه المصيرية، الدرجة الأولى في سلم أولويات العمل التآمري التجزيئي.

ولقد برزت عدة قضايا قعدت بالنجف منذ ١٩٢٥م وحتى ١٩٣٠م عن مجابهة الوضع المستجد. وهي قضايا يمكننا اعتبارها جوهرية، منها ما هو خارج عن إرادتها ومنها ما هو نابع من داخلها.

فالنجف ـ بمرجعيتها وحوزتها ـ ليست سلطة بالمفهوم القانوني، ولا تملك القدرات المادية وغيرهاالتي تتمتع بها السلطتان البريطانية والعربية، فلذلك لم تكن تملك القدرة على رد التحديد الاستعماري المتستر بالواجهة العربية القانونية. وليس هذا وحسب، بل إنّ السلطة الإيرانية هددت بالإعدام لكل مواطن إيراني يرسل زكاة أمواله إلى النجف أو غيرها كحقوق شرعية علاوة على محاربة الدخل العراقي لها مادياً وغيره.

والحكم في العراق ظاهره إسلامي وعربي وباطنه بريطاني استعماري، فلن يسير إذن، بحسب الشرع الإسلامي أو يستضيء بأي نص من نصوصه. لذلك فلم يعد للنجف كمجسدة للشرع الإسلامي أي تأثير حالَ اعتراضها على أي تشريع وضعي، وخصوصاً إذا كان صادراً عن السلطة المحتلة.

وذلك لأن الناس في العراق بدأوا يسترخون أمام المغريات التي أدخلتها المدنية الغربية كالملاهي ودور السينما والحانات و«علب الليل» وغيرها، والتي شكلت عامل تفكيك خلقي بات يصعب لأُمَه ودرء خطر تقدمه، سيما وأنَّ النجف تقف عاجزة عن النهي والزجر حيال فظاعة المنكر الذي راح ليله يخيم على معظم العراق ومنه النجف، عقر دار المرجعية.

والمرجعية بمجلسها وحوزتها ثناها التقليد والتمسك بقصوره وعجزه عن مجاراة الواقع، عن اتخاذ الخطى التربوية والاجتماعية السريعة الموازية في سورة تصدٍّ وزجر لما يجري. وهذا العجز الناجم عن العقلية المتخلفة والمتشبثة ببعض الموروث الأسلوبي والمنهجي حال دون لحظ المستجد ومعالجته بالتجديد أو التطوير، وربما بالتغيير إذا فرض الواقع ذلك، ولكن في حدود استلهام النص والاستضاءة بمداليله أو استعمال العقل إذا التبس الأمر في منطوق النص. ولكن كل ذلك لم يحدث حتى ازداد الخطب تفاقماً، وبات العلاج صعباً، وفقدت النجف وزنها السياسي والروحي والتربوي في نفوس قواعدها.

وكما رأينا سابقاً، فإن من الأمور الخطيرة التي ألمت بالمجتمع العراقي، بعدما خلت الساحة للمستعمر وأعوانه منذ ١٩٢٥ـ ١٩٣٠م، هو ذلك الانطلاق بالبناء التربوي الجديد ذي الألوان والمشارب المختلفة. وتشجيع الطوائف والإتنيات، صغيرة كانت أم كبيرة، على فتح المدارس والمؤسسات التي تحمل لون كلٍّ منها وتذهب مذاهبها، إمعاناً في التمزيق. ولم تقف الأمور عند هذا الحد، بل أقدمت السلطة المحتلة وكذلك الوطنية المزيفة على تسريع هذا الأمر بمدّ كل فريق بالأموال اللازمة لذلك، مما جعل من المجتمع العراقي لوحة لا شبيه لها في الشرق نظراً لكثرة وتعدد القوميات والطوائف كما أسلفنا.

لم تحرك النجف ساكناً حيال هذا الأمر وخلال هذه الفترة وحسب، بل لم تسمح بمسّ الموروث «المقدس» التقليدي في الأسلوب والمنهج التربويين اللذين لم يعودا يسايران ركب التطور ويجيبان على الحاجة الملحة وحسب، بل اللذين راحا يشكلان أشكالاً ناتئة في هيكلية العمل التربوي، وأمراً يمجّه ذوق العلماء الكبار المصلحين والطلبة من بعدهم.

تركت النجف لمبضع المستعمر يشرّح ما يشاء ويبضّع ويمزّق ما يريد، ووقفت حائلاً دون انطلاق حركات التصحيح والتجديد والإصلاح، وعقبة كؤوداً جمّد كل شيء مكانه، حتى أتى المبضع على كل شيء وغدا المجتمع أوصالاً ممزقة وألواناً متنافرة.

وطال المبضع جسم المجتمع النجفي، فإذا هناك مدارس حكومية وأهلية وعادات جديدة وأنماط من اللباس والممارسات تتناقض، إلا ما قلّ، مع القديم الموروث بكليته. وبدت المسألة الخلقية والقيمية الإسلامية مترجرجة بينها. وهذا ما دفع بمؤسسي جمعية «منتدى النشر» إلى الاستجابة للأصوات المستنكرة والناقدة لوضع النجف الجامد، وإطلاق الصوت بالفم الملآن: حيّ على الإصلاح، حيّ على النهوض والتحديث والتطوير.

انطلق الصوت من داخل النجف متأخراً، وبعدما عمّت المقاهي وألعاب الميسر أنحاء العراق كافة علاوة على غيرها من أسباب اللهو والضياع. وانسحب البساط من تحت المرجعية وأفلتَ من يدها زمام المبادرة. لم تستطع أنْ توقف عجلة التآمر التربوي إلا قليلاً، أي بقدر ما فتحت من مدارس ضمت أبناء بعض الناس الذين ما زالوا يتقون الله وفي قلوبهم بقية من خلقية الإسلام. مع العلم أنّ المدارس التي فتحتها

النجف، وكذلك مدارس «منتدى النشر» لم تكن لتستطيع مجاراة مدارس الدولة ولا المدارس الأهلية الأخرى، لا من حيث عددها ونوعيتها ولا عُددها.

حاولت النجف إيقاف المدّ المدني الغربي الوافد الذي بدت مظاهره تطفو على سطح الواقع الاجتماعي كما رأينا، في البيانات أو الجداول. مظاهر مدنية حديثة أشاحت النظر والفكر عن «القديم» بغالبية أشكاله مما شكّل صراعاً صامتاً بين «الموروث» بروحيته وماديه وفكره وبين «الجديد» ببريق صوره ولألاء تجسّداته، وفتنوية حريته التي بدأت تفلت من قيود القيم والأخلاق الإسلامية، وتنزع إلى اكتساب اللذة العابرة خارج حدودها الشرعية، كما خرجت بعض الفئات عن حدود المعرفة الدينية وتفسيرها التقليدي للمفاهيم المطروحة على الساحة الدولية؛ وراحت تبحث في مواضيع عصرية وفي مفاهيمها، كالاشتراكية والحرية والعدالة. وهذه بدورها شكلت مظهراً من مظاهر الصراع الفكري بين تلك الفئات وبين علماء الدين المتمسكين بالتقليد.

ابتُلِيَت النجف بخصم خارجي (المحتل البريطاني)، وما عتم أنْ أصبح داخلياً؛ ثمّ ابتُليت بخصمٍ داخلي شرّد علماءها شر تشريد، وضرب على يد المرجعية وفقهائها، وقطع بينها وبين قواعدها بأسلوب أو بآخر كما قدّمنا. ثم حال المكوث «في التقليد» ولمدة نصف عقد، بينها وبين النهوض. وقد شكل كل ذلك حاجزاً شائكاً بينها وبين نهوضها الحقيقي والفعلي، ولكن في الثلاثينات انتبهت النجف لواقعها التربوي وأسباب وتفاصيل جموده وعوائق تقدمه، فكان لجمعية «منتدى النشر» الدور المتأخر في عملية الإصلاح الجزئي.

وتلا ذلك، نهضة أحد فقهاء النجف ومراجعها الكبار، الشيخ

محمد الحسين كاشف الغطاء، الذي انبرى يصارع على جبهتين، جبهة الداخل وجبهة الخارج.

هذا المصلح ركّز في كلا الجبهتين على الشأن التربوي، كونه ركيزة لكل شأن مصيري آخر، على مستوى الفرد كما على مستوى الجماعة والأمة.

ومن يقرأ بنود خطته سالفة الذكر، يلحظ التغيير والإصلاح الجذري في الجامعة النجفية وفي المدارس العصرية التي افتتحها مشروعه.

كما يلحظ أيضاً خطة الاتصال مع أكبر جامعة إسلامية أخرى في الشرق (الأزهر)، لخلق مناخ من التواصل على قاعدة التوحيد الإسلامي ودونما أدنى تعصّب أو تقوقع في حدود المذهب. وكما رأينا فقد شكل الشأن القومي هماً من همومه حيث دعا إلى إعادة اللحمة للجسم العربي الواحد.

ولكن الطغيان الداخلي ـ بكافة أشكاله ـ كان له ولأمثاله كمفتي بغداد السُنِّي بالمرصاد، فلم يدع له وللمخلصين الوطنيين والقوميين فرصة التقاط الأنفاس حتى سنة ١٩٤١م، حيث قام رشيد الكيلاني بانقلاب، فسِّرت طموحاته بتفسيرات مختلفة. فمنها ما نظرت إليه نظرة قومية ومنها ما ذهبت إلى أنه تواطؤ مع الأجنبي وغيره، ولكن المرجعية سارعت فساندت الانقلاب بإصدار فتوى تهيب بالعراقيين إلى مؤازرته والالتفاف حوله. ولكن الكيلاني تجاهل الأمر منفرداً برأيه حتى أخمد انقلابه من قبل القوات البريطانية دونما مقاومة تذكر، لأن أهل الانقلاب كانوا في وادٍ والشعب في وادٍ آخر؛ وكل سلطة لا تعتمد على قاعدتها الشعبية وإمكانيات مجتمعها بمختلف صنوفها وعلى ثقته بها تبقى بلا نصير ولا

ظهير. لذلك سرعان ما فشل الانقلاب وفرّ مدبروه ملقين الحبل على غاربه والمسؤولية على بعض الضباط الذين أعدموا بتهمة الخيانة، ولكن للحقيقة والموضوعية، يمكننا أن نلحظ بأنّ النجف ركزت على ما ركز عليه الإسلام. ركزت على الإنسان في المطلق وتعاطت معه عبر أطروحته، ولم تأل جهداً في تبنّي كل صراع ضد الظلم والإرهاب في كافة الديار الإسلامية والعربية مقدسة نفسها مرجعية عالمية وليس كيانية، ولكنها لم تعتبر نفسها مرجعية معصومة من الخطأ، بل مرجعية مكتسبة وبحاجة لمظاهرة كل المخلصين بالفكر والمادة. لذلك وكما لاحظنا، فقد كانت تلجأ إلى التشاور مع غيرها من المرجعيات الأخرى والشخصيات الوطنية المفكرة والمخلصة انطلاقاً من روحية النصوص القرآنية والنبوية وغيرها: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (قرآن كريم)، «وما خاب من استشار» و«من شاور الرجال شاركهم في عقولهم».

الخلاصة العامة للبحث

ثوت النجف في غيهب الأسطورة حيناً من الدهر منطوية على أسرارها الروحية والغيبية ومكثت في لا وعي التاريخ، قبل الإسلام، أقرب إلى الوهم منه إلى الواقع المعقول، خاملة الذكر، غائمة الحضور لم يؤنس لها إمكانية قيامة أو نشور أو أدنى بصيص حضاري على أي مستوى.

واستمر غياب حضورها عن سياق مجرى التاريخ حتى نزول الإسلام، وتحديداً بعد انتصار المسلمين على الفرس في معركة القادسية حيث دخلت كغيرها في ملكية الإسلام قطعة أرض عادية من دياره.

ولكن، وبعد أنْ احتوى ثراها جثمان الإمام علي بن أبي طالب سنة أربعين للهجرة، بدأت ملامح حضور حضاري تتكون وتأخذ أشكالاً وصوراً جنينية راحت تنمو وتتبلور رويداً رويداً، مما استلّها من بين قطع «الأرض الموات» محدداً وراسماً لها بداية الطريق إلى الموقع والدور الرائد على سطح الواقع الاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

لقد بدأت أهمية النجف تبرز أولاً على المستوى الديني في نفوس حفنة قليلة من سلالة الإمام علي وأقاربه وأتباعه المخلصين، وراحت تستيقظ وتتقي أولى شعاعات الحضارة الفكرية والروحية مما كان يمليه أهل البيت عند القبر وفي جواره من دروس في العقيدة الإسلامية وفي شرعها وقواعدها ومما كانوا يتلون من أدعية ويقيمون من صلوات.

حفلت مؤلفات المؤرخين والباحثين بأسماء عديدة للنجف: قديمة وحديثة، فمن تلك الأسماء نذكر: النجف، الغريّ، المشهد، وادي السلام، اللسان، خد العذراء براثا، بانقيا، الضهر، الجودي، الطور..

وكان كل اسم من هذه الأسماء يحمل مرمى تاريخياً أو جغرافياً أو دينياً، فالمشهد مثلاً، ونظراً لاقترانه بعتبة مقدسة، أي بضريح أحد الأئمة حيث يحتشد الزوار في أيام الزيارات يتضمن بعداً دينياً. واسم «بانقيا» يحمل طيّه بعداً تاريخياً من حيث أن النبي إبراهيم الخليل كان قد اشترى منطقة واسعة من النجف تدعى «بانقيا» من أهلها، ووادي السلام أتى من الاعتقاد بأن الأجساد والنفوس تنعم فيه بعد الموت، إذا ما دفنت في ثراه قرب ضريح الإمام علي، بالأمن والسلام من الوحشة والعذاب. وهكذا فإنَّ كل اسم ينطوي على بعد تاريخي أو جغرافي أو ديني أو الثلاثة معاً كما هو حال النجف. واليوم يتلازم بل ويتلاحم اسماً «النجف» و«المشهد» بحيث أننا عندما نقول: نجفي أو مشهدي فإننا نعني واقعاً وحداً أو عروة واحدة وثقى لا تنفصم.

على المستوى الجعرافي: اتفق الباحثون والجغرافيون على أنَّ النجف هي عبارة عن هضبة عالية تكوّن ظهر الكوفة الغربي الذي يفصل العراق عن الحدود الشرقية للمملكة العربية السعودية. وعلى هذه الهضبة تقوم مدينة النجف التي تطل من جهتي الشمال والشرق على فضاء فسيح من القباب والقبور لعلماء وسادات وأعيان وأمراء بمئات الألوف، مدفونين منذ ما يفوق على الألف وأربعمئة من الأعوام الهجرية في جبانة النجف أي في مقبرة «وادي السلام». وترتبط النجف بالكوفة بواسطة سكة حديدية أنشأتها شركة أهلية سنة ١٣٢٤هـ.

وحسبما ورد في الأساطير، فإن النجف كان لها خصوصية

«المقدس» قبل دفن الإمام علي في ثراها. وهي ذات صلة قديمة وقديمة جداً بالغيب وتذخر شأناً روحياً مغرقاً في القدم. وقد رُوي بأن سبب شراء النبي إبراهيم لأرضها، هو أن الله سيحشر يوم القيامة عليها سبعين ألف شهيد وأَحبَّ أن يُحشروا، حسب الرواية، في ملكه.

كما يُروى عن لسان الإمام علي بأن أول بقعة عُبِدَ اللهُ عليها لما أمر الله الملائكة أن يسجدوا لآدم، سجدوا عليها، وهي منذ القديم مثوى لجثمان آدم ونوح وعلي بن أبي طالب. وهي أيضاً، كما يُروى عن لسان الإمام جعفر الصادق، قطعة من الجبل الذي كلّم الله عليه موسى تكليماً، وقدّس عيسى تقديساً، واتخذ عليه إبراهيم خليلاً، ومحمد حبيباً، وستكون في نهاية مطاف الحياة الدنيوية قطعة من جنة عدن.

لم يكن للنجف قبل الإسلام على المستوى المادي والفكري شأن حضاري. ولقد كان الفضل الأكبر والباعث الأساسي في نشوء النجف حوزة ومدينة للإمام علي الذي أوصى بأن يُدفن في ثراها ساعة التحاقه بالرفيق الأعلى. وبالفعل فقد نُفذت الوصية وتم دفنه هناك سنة ٤٠هـ، سراً وتحت جنح الظلام. وطُمس مكان القبر لكي لا يُقدم أعداؤه على نبشه. ولم يعرف مكانه سوى أهل بيته وبعض أقاربه وقليل من أتباعه وأنصاره الذين كانوا يتحلّقون حوله ليلاً مقيمين الصلوات وتالين أماليهم الدينية على تلامذتهم. ولقد اختلف الباحثون حول مكان ضريح الإمام علي، ثم انكشف السرّ سنة ١٧٠هـ/ في عهد الخليفة العباسي الرابع هارون الرشيد الذي أمر بأن تقام على القبر عمارة عُرفت بالعتبة المقدسة، كما أقيم على ضرائح الأئمة الآخرين المتحدرين من صلبه، عمارات مماثلة عرفت أيضاً بالعتبات المقدسة.

لقد ارتفعت فوق الضريح بعد العمارة الأولى أربع عمارات من

قبل السلاطين الإيرانيين حيث كان كلّما تداعت واحدة منها انبرى سلطان منهم وأقام غيرها أمتن منها وأقوى وأجمل، وتحيط بها عدة أسوار ذات أواوين وغرف.

والأسوار والغرف مزدانة بالنقوش الجميلة والكتابات التي تتضمن آيات قرآنية وأبيات شعرية وأقوال مأثورة وغيرها.

ولباحة المشهد العلوي أو الصحن خمسة أبواب. وكل واحد منها ينتهي إلى شارع يختلف عن الآخر في المدينة.

وإلى جانب وجود المشهد العلوي يوجد أيضاً مقام الإمام علي بن الحسين (زين العابدين أو السجاد) ومقام رمزي للإمام محمد بن الحسن (المهدي) ومرقد النبيين هود وصالح.

ولمقبرة النجف أو وادي السلام شأن غيبي، فالإمامية الإثني عشرية يعتقدون أنَّ كل شيعي يموت ويُدفن في جوار ضريح الإمام علي أو في مقبرة وادي السلام يُسقَط عنه عذاب القبر وحساب منكر ونكير (ملكان من قبل الله يتوليان محاسبة الإنسان فور دفنه) ويُخفف عنه الحساب يوم القيامة. ولقد ورد عن بعض أئمة الإثني عشرية أنّه ما مؤمن يموت في شرق الأرض وغربها إلا قيل لروحه الحقي بوادي السلام، وحسب أحد البحّاثين (الشرقي) فقد اعتاد الشيعة منذ أقدم العهود على دفن موتاهم في أرض النجف الأشرف، وفيها من رفات الملوك العظماء والقادة والوجهاء الأعداد الهائلة. ويذكر آخر (آل محبوبة) أن الشيعة كانوا قد بدأوا بنقل موتاهم إلى وادي السلام في النجف في حياة الإمام علي.

ولدفن الموتى في مقبرة وادي السلام أثر اقتصادي كبير في مدينة النجف، وهذا الدفن ليس مقتصراً على أبناء النجف أو العراق وحسب، بل يتعداه إلى جميع الأماكن في العالم التي يتواجد فيها الشيعة الإمامية

الإثني عشرية وفي هذا السياق يذكر المؤرّخ للنجف، جعفر الخياط، أنّه (نظراً لقدسية النجف هذه، كان يقصدها الزوار الشيعة من جميع الأنحاء. . . وعلى هؤلاء كانت تعيش البلدة ويقدر معدل عدد الزوار الذين كانوا يفدون عليها في كل سنة بمقدار ثمانية آلاف شخص، كما يقدر عدد الجنائز التي كان يؤتى بها للدفن بشيء يتراوح بين ٥ـ ٨ آلاف جنازة في السنة).

والجدير بالذكر أنَّ معظم الجنائز التي ترد النجف رجاءَ وشفاعةَ الخلاص معظمها من أصحاب الثراء أو المناصب العالية أو العلماء الكبار لا سيما إذا كانت وافدة من خارج العراق. ولقد لاحظ أحد المجتهدين سنة ١٩١٢م، أنّ بعض الجثث المحمولة من خارج العراق قد أصيبت بالفساد والتلف قبل وصولها، نظراً لصعوبة المواصلات، فأصدر فتوى بمنع نقل الموتى إلى مقبرة وادي إسلام، وأتبعها بعدة فتاوى لاحقة تبين تناقض هذا العمل مع مبادىء الإسلام ونصوص القرآن، ولكنها لم تلق آذاناً صاغية واستمر الدفن.

أما من حيث نشأة النجف/ الحوزة، والنجف/ المدينة، وأسبقية الواحدة على الأخرى، فقد اختلف المؤرخون حول هذه المسألة، وأبدى كل منهم وجهة نظره مدعمة بالوثائق التاريخية. فعلى مستوى النجف الحوزة العلمية، فقد عزا بعضهم أمر تأسيسها إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي سنة ٤٤٨هـ، وأيّده في ذلك باحثون آخرون، ومنهم من أرجع أمر تأسيسها إلى الشيخ المفيد (المتوفي سنة ٤٣١هـ). وآخرون احتملوا أن تأسيسها يعود إلى الدولة الشيعية الصفوية في العراق في القرن العاشر الهجري. ولكن أحد العلماء المجتهدين والمتخرجين من جامعة النجف يُرجع أمر تأسيسها إلى «عهد الإمام علي بن أبي طالب الذي هو أول من شيد ركنها الأساسي ووضع حجرها الذهبي» ويسانده

في ذلك عالم آخر، متخرج من جامعة النجف أيضاً فيقول: إنّ متابعة التدريس بجوار مرقد الإمام علي منذ دفنه في النجف، هي امتداد لمدرسة علي ولتدريسه في جامع الكوفة. وأبناؤه وأحفاده ومريدوه كانوا يحيون هذا التواصل مجسدين منهجه ومساره». ولقد أيد باحثون مهتمون بتاريخ النجف هذا الموقف ودعموه بالأدلة التاريخية الثابتة.

أما مدينة النجف والسكنى فيها، فلم يبدأ إنشاؤها قبل سنة ١٧٠هـ أي قبل اكتشاف سر مكان القبر في عهد هارون الرشيد. وهذا يُبرز أسبقية النجف الجامعة على النجف المدينة. لقد برزت تدابير وملامح النجف الجامعة ابتداءً من سنة ٤٠هـ، ولكنها أخذت أهميتها الفعلية العلمية منذ ١٧٠هـ، والجدير بالملاحظة هو تلك العلاقة العضوية بين الإثنتين أو التلاحم المصيري بينهما حتى غدتا بمثابة روح وجسد. فالمرقد العلوي كان سبباً يكاد يكون وحيداً في أساس نشوء العمران فوق أرض النجف واتساعه وازدهاره ـ كما أنّه ـ وبما توالى من عمارات على القبر صالحة للتدريس والدراسة، جعل من النجف مقصداً للعلماء ولطلبة العلم من كل مكان، كما استقرت فيها بالتالي المرجعية الدينية الشيعية مما أضاف إلى هالتها القدسية هالة شرعية..

ومهما اختلفت آراء المؤرخين حول أسبقية كل منهما على الأخرى فإننا نلحظ أنَّ كلمة «النجف» أصبحت تعني شيئين اثنين: «تعني مدينة كاملة وتعني في آنٍ معاً معهداً جامعياً، ولتداخل المدينة في المعهد والمعهد في المدينة صارت الكلمة تدل عليهما كليهما معاً. ومن هنا صار لزاماً على الدارسين أنْ لا يفصلوا أحدهما عن الآخر وأنْ يتحدثوا عن الأول حين يتحدثون عن الثاني لترابط حياتهما ترابطاً تاماً وانسجامهما انسجاماً كاملاً، وكان ما يعني المدينة يعني الجامعة والعكس صحيح.

لقد شهدت النجف مع بدايات الفتوحات الإسلامية ـ وحتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ـ وقائع وأحداث حربية وغيرها. كما زارها الكثيرون من السلاطين الإيرانيين والسلاجقة والعثمانيين. زارها عضد الدولة البويهي سنة ٣٧١هـ. وفي سنة ٤٧٩هـ. زارها السلطان ملكشاه السلجوقي. وعندما فتح تيمورلنك بغداد سنة ٨٠٣هـ. زار مشهد الإمام موسى الكاظم ثم مضى إلى النجف فزار مشهد الإمام علي. وفي سنة ٩١٤م. استولى الشاه إسماعيل الصفوي على بغداد ثم جاء مسرعاً لزيارة العتبات المقدسة وأولها مقام الإمام علي في النجف. ثم استولى السلطان العثماني القانوني على بغداد وقصد النجف لزيارة مقام عليّ سنة ٩٤١هـ. ١٥٣٤م وفي سنة ١٠٣٧هـ/١٦٢٨م، فتح السلطان العثماني مراد بغداد، فكتب أماناً لسكان النجف. ثم توجه لزيارة الإمامين علي وولده الحسين في النجف وكربلاء.

وعندما انتزع السلطان نادر شاه الإيراني بغداد من العثمانيين توجه إلى النجف لأداء واجب الزيارة. وأثناء زيارة السلطان عبد العزيز العثماني للنجف سنة ١٢٧٩هـ لاحظ ضيق أحد أبواب المشهد العلوي فأمر بتوسيعه، ولقد سمّي الباب بعد ذلك «بالباب السلطاني نسبة إليه. وفي سنة ١٣١٥هـ أمر السلطان عبد الحميد لثاني بتصليح أرض صحن المشهد العلوي».

ولقد كان لكل سلطان من هؤلاء السلاطين الذين زاروا النجف يد في إصلاح الجوانب المتداعية أو الضيقة من المشهد. كما أجروا الأعطيات النقدية للمشرفين عليه ووضعوا في صندوقه الأموال والحليّ والتحف النفيسة، كما أصلح بعضهم الجداول وأمر بحفر قنوات المياه التي تصل بين الفرات والنجف.

مرت جامعة النجف بعدة أدوار علمية. منهم من نسب الدور الأول إلى الشيخ الطوسي ومنهم من أرجعه إلى الإمام علي بن أبي طالب، ولكن الأكثرية من الباحثين يتفقون على إرجاعه إلى هذا الأخير. ولقد نسب الباحثون بالتوافق الدور العلمي الثاني إلى الشيخ الطوسي الذي انتقل من بغداد إلى النجف سنة ٤٤٨هـ.

أما الدور الثالث فقد بدأ في عهد ملوك الصوفيين الذين بنوا المدارس والمساجد وأمدّوا الحوزة العلمية بالمساعدات المالية الكبيرة. ولقد قام على رأس هذا الدور الشيخ أحمد بن محمد المعروف، «بالمقدس الأردبيلي».

ويمتاز الدور الرابع بوفرة الطلبة وكثرتهم من جهة، ومن جهة ثانية يتميز بالجهابذة من العلماء وأفذاذهم الذين عاصروا مرحلة التغلغل الاستعماري وشهدوا المحن والنكبات، ولا سيما في بدايات القرن العشرين. وكان لهم دور بارز في التصدي للمشاريع الاستعمارية ومقاومتها بكافة الأساليب المتاحة كما امتاز هذا الدور بإنتاج علمي بارز.

النجف كمرجعية دينية وكحوزة علمية ومجتمع تعتنق المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري وأهل بيت الرسول حسب عقيدتهم، هم رموز المذهب وأهل الحق كونهم أئمة منصّبين من قبل الله بواسطة الرسول، وهم أعلم الناس من بعد الرسول ومعصومون من كل خطأ، ومطهرون من كل رجس، ومكتملو الشخصية القيادية الرسالية تماماً كما الرسول إلا أنهم ليسوا بأنبياء ولكنهم الهداة وحملة الشرع بعده والأمناء على الرسالة السماوية. فهم وبحسب الرؤية الإمامية الإثني عشرية لسان الحق ورموزه وأواليات الوصول إليه ومن ثم فجماعتهم جماعة أهل الحق كثروا أو قلوا.

وإلى جانب الخلافة يسير خط آخر هو خط الشهادة. فالله هو الشاهد الأول على تصرفات الرسول، يسدد خطاه ويوجهه. والرسول هو الشاهد الثاني على المسلمين، يضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم. وقد جمع في شخصه خط الخلافة والشهادة. فهو الخليفة والشهيد على الناس والمشهود عليه من قبل الله، فالنبي هو المرجع الأول للناس.

والإمام هو المرجع الثاني بعد الرسول، ولكنه ليس صاحب رسالة أو نبياً، بل هو المؤتمن على الرسالة السماوية وخطها لأنّه أُعِدَّ من قبل الرسول إعداداً كاملاً لاستيعابها ومهمته أنْ يبشّر بها ويقدمها للناس جلية واضحة، فهو خليفة الرسول من جهة والشاهد على الناس من جهة ثانية وبذلك يجتمع في شخصه خطّان الخليفة والشهيد كونه المعصوم الثاني والمبرَّأ من كل رجس وخطأ.

وإبان الغيبة الكبرى لآخر إمام من أئمتهم تتنكّب مسؤولية خطَّيْ الخلافة والشهادة. مرجعية العلماء والفقهاء العدول، المتمثلون لسيرة أئمة أهل البيت والزاهدون بمفاتن الدنيا وعيشها الزائلين.

وترامي المرجعية الدينية إلى العلماء على المستوى الفردي ومن ثم إلى النجف على مستوى المؤسسة، مرّ بمستويات مختلفة.

وحسب الإمامية، فقد نهج أئمتهم بعد مقتل الإمام الحسين نهجاً حذراً غير طامح إطلاقاً للسلطة حتى لا تولد أمامهم صعوبات تعيق مهمتهم في الحفاظ على خط الأطروحة الإسلامية وإيصال مضمونها إلى عقول المسلمين «فلم يتطلعوا إلى السلطة. فطبيعة عمل الأئمة كانت. . . تندرج في سياق العمل لبلورة الأطروحة الإسلامية حتى أنّ دعمهم غير المعلن في الغالب للحركات الثورية هو جزء من وظيفة البلورة والشرح للرسالة بكافة تفصيلاتها وخصوصياتها».

أما مرجعية العلماء الفقهاء، بعد عصر الأئمة، فقد أفرزتها وأعطتها حضوراً بارزاً، غيبة الإمام المهدي الصغرى، وكرستها ورسَّخت وجودها وأمدَّتها بزخم الانطلاق العملي والفعلي غيبته الكبرى. الغيبة الصغرى دامت سبعين سنة، توارى خلالها عن أعين الحكام واجتنب اللقاء مع قواعده مباشرة. وكان اتصاله بهم يجري بواسطة سفراء موثوقين أدّبهم وعلّمهم واصطنعهم لنفسه وعلى عينه. وكان هؤلاء السفراء وعددهم أربعة. يتلو الواحد منهم الآخر حال وفاته، يعملون بتوجيهات إمامهم وإرشاداته، وبموت رابعهم سنة ٣٢٩هـ/ انتهت فترة الغيبة الصغرى وبدأت مرحلة نظيرتها الكبرى. فالحكمة من الغيبة الصغرى كانت تنطوي على هدف تطبيع العلاقة بين المسلمين وبين العلماء، وتحمل بعدين حريين بالملاحظة: البعد الأول هو تأهيل الفقهاء لمسؤولية المرجعية وأشعارهم بموقعهم ودورهم أثناء الغيبتين: الصغرى والكبرى. والبعد الثاني تركيز أنظار الأتباع والأنصار غير الفقهاء على حملة الشرع بعد الأئمة والعودة إليهم بشكل طبيعي فيما يختص بأمور دينهم ودنياهم والنظر إليهم كامتداد شرعي طبيعي للأئمة. وعلى هذا الأساس ولدت نظرية «النيابة عن الإمام» التي لن تكون منصب تشريف وحسب، بل موقع تكليف شاق وصعب وطويل.

لقد حدد الإمام المهدي لأتباعه مكونات شخصية الفقيه الذي يجب أنْ يرجع إليه الناس ويقلدوه بقوله: «... وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم. وعلى المسلمين من الإمامية الإثني عشرية أنْ يقلدوا المراجع الفقهاء المتمتعين بهذه المواصفات والأحياء، لأنه لا يجوز تقليد الفقهاء الأموات، لأنّ من مات من المسلمين ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.

وفي أواخر منتصف القرن الخامس الهجري، وتحديداً سنة ٤٤٨هـ. انتقل الطوسي شيخ الإمامية من بغداد إلى النجف لأسباب أمنية، وانتقلت معه مدرسته حيث فتح باب الاجتهاد المطلق والرأي.. ينظم مناهج الاستنباط والاجتهاد ويؤصل الأصول ويضع له مناهج البحث.. وبعض أصول الدراسة المقارنة والخلافية في الفقه.

ولقد انبرى علماء الإمامية منذ غيبتي إمامهم الصغرى والكبرى يؤدون الدور الذي أوكل إليهم فحذوا حذو أئمتهم في التعبئة التربوية الممنهجة، وقعدوا للناس يشرحون ويبينون ما غمض عليهم من جوانب الرسالة السماوية وما صعب على إفهامهم، منصرفين إلى ما انصرف إليه أئمتهم بعد مقتل الإمام الحسين ومهادنين السلطات.

في غضون الغيبة الصغرى، تصدّى بعض الفقهاء الذين عايشوا الإمام الثاني عشر (المهدي) (كالكلّيني) مثلاً للروايات والأحاديث، فشرع في جمعها وتصنيفها وتبويبها وتدوينها حتى تشكل مادة أساسية للاجتهاد واستنباط الفروع. وعقبالشيخ الكلّيني في المرجعية تلميذه الشيخ الصدوق القمّي الذي ألف كتاباً في الحديث أسماه «من لا يحضره الفقيه» الذي يضارع من حيث الأهمية كتاب أستاذه: الأصول من الكافي.

لقد سارع فقهاء الإمامية إلى جمع الأحاديث وتنقيتها من غيرها المختلفة نظراً لكثرة الروايات والرواة الصحيح منها والمدسوس. والإمامية يعتبرون أحاديث وأقوال أئمتهم حجة قاطعة لا ريب فيها كونهم معصومين من الخطأ. وهذه الأحاديث ستشكل علاوة على القرآن وسُنَّة الرسول مادة للتفريع والاستنباط في إطار الاجتهاد المواكب للمستجدّات، ولم يقتصر عمل الفقهاء على التعليم والفتيا وحسب، بل

عمدوا، ونظراً لارتباط الناس بهم ورجوعهم إليهم في شتّى المسائل الدنيوية والدينية، إلى توسيع دائرة عملهم فأشرفوا على الحقوق الشرعية والفقراء والمساكين والحواضر العلمية ولكن دون الخروج عن ضوابط الموقف المرحلي القاضي بضرورة السكوت عن الحاكم وعدم إثارته ضد الحركة العلمية إطلاقاً، ولقد خلف الشيخ الصدوق في المرجعية تلميذه الشيخ المفيد (٣٣٨ـ ٤١٣هـ) الذي يقول فيه معاصره ابن حجر العسقلاني: «أنّ له على كل إمام منّة».

وبعد الشيخ المفيد اعتلى سدة المرجعية تلميذه السيد المرتضى (٣٥٥ـ ٤٣٦هـ) الذي اتخذ لطلبة العلم الذين يدرسون عليه داراً سمّاها «دار العلم».

وخلف السيد المرتضى تلميذه الشيخ الطوسي (الملقّب بشيخ الطائفة) الذي علاوة على إنجازات أسلافه الضخمة، انبرى مجدداً وممنهجاً ومؤطراً ومخصصاً الحقول والمستويات العلمية. فقد فتح عهداً علمياً جديداً أرسى قواعد ومنهجي الفقه المقارن. وبعد انتقاله من بغداد إلى النجف إثر فتن طائفية أضرمها السلاجقة، سنة ٤٤٨هـ، تمركزت المرجعية هناك ثم عمد إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه وإلى التدريس على أساسه، وبذلك فقد صيّر النجف مركزاً للعلم وجامعة تُشَدّ إليها الرحال.

وقد توالى علماء الإمامية على الخط التربوي دون السياسي حتى أواخر القرن التاسع عشر تقريباً حيث اختلف الأمر، وكان عليهم مواجهة خطط الاستعمار الغربي والتصدي لمشاريعه وغزوه للبلاد الإسلامية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلاقة بين المرجع الديني أو بين كل فقيه والمكلفين من الناس كانت تتم عبر إطار شخصي وفردي. إلا أنّ التحول

الكبير الذي حصل على مستوى تلك العلاقة... يمكن البدء بتأريخه منذ عهد الشهيد الأول الشيخ محمد بن جمال الدين مكي الجزيني (٧٣٤ـ ٧٨٦هـ). هذا الشيخ قام بتعيين الوكلاء والجباة للحقوق الشرعية. هذا التطور ترك أثره على القواعد المرتبطة بالمرجعية حيث باتت أكثر التصاقاً ومتابعة لآراء المراجع وابتعاداً عن السلطان وأصبحت بمثابة نهج ثابت في علاقة الفقيه المرجع بالناس.

ومع رسوّ المرجعية نهائياً في النجف، بدأت عملية الاستقطاب على المستوى المؤسّساتي وراح الناس يزدلفون إليها بهدف تقديم النذور وتقديم الحقوق الشرعية، كما بدأ المجتهدون الفقهاء علاوة على حراسة خط الأطروحة الإسلامية، التدخل بشؤون الحكام ونقد ممارساتهم وإصدار الفتاوى حسب طبيعة كل وضع. تستنهض المسلمين للامتثال لمضمونها والعمل بها. حتى باتت النجف مركزاً للقرار والعواصف السياسية.

لم تأتِ مسؤولية الفقهاء حسبما رأينا دفعة واحدة ولم يأتِ الفقهاء رغم التزامهم الكلي بخط التوحيد نسخة واحدة على مر العصور، كون الحياة في تدفق مستمر والمجتمعات في تجدد دائم وطبيعة الظروف تختلف من عصر إلى عصر. فالأنبياء لم يرسلوا لمجتمع واحد وزمان واحد، بل كان بعثهم مرحلياً متلائماً ومتوافقاً ومعالجاً لطبيعة مشاكل كل مجتمع. لقد جسّد الأنبياء خلافة الله على الأرض، وعالجوا المشاكل المختلفة بالشرائع الإلّهية. وبعث النبي محمد خاتماً لهم برسالة شاملة متضمنة لمضامين كل الرسالات السابقة ولكل الناس على مختلف العصور ولاحظة لكل مناحي الحياة، حسب الآيات القرآنية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ و﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾. فولاية الرسول هي ولاية عامة عن الله ومطلقة،

وكذلك، وبحسب معتقدات الإمامية، الأئمة فإنهم خلفاء الرسول ونظراؤه ولكن دون وحي، ولهم الولاية العامة المطلقة والمعصومة بأمر من الله وبواسطة الرسول.

وفي غياب الأئمة، ولكي لا ينقطع الحبل بين الأرض والسماء وحفاظاً على خط الإسلام من الانحراف به، تواصلاً مع من سبق يتولى الفقهاء الأتقياء العدول مهمة القيادة ولكنهم ليسوا معصومين.

ولقد وردت بهذا الخصوص، نصوص قرآنية وأخرى نبوية وإمامية تشير بوضوح إلى موقع الفقهاء ودورهم. فهم الذين ينذرون قومهم إذا رجعوا إليهم وهم أهل الذكر. وهم أمناء الرسل وهم الحكام على الناس والأمناء على الحلال والحرام.

أما العمل التربوي في النجف فهو وليد التربية الإسلامية، وصورة صادقة عنها، ولا يختلف عن غيره لدى المذاهب الإسلامية الأخرى إلا في بعض ملامح خصوصية. والتربية جاءت لتفجر مذخور الإسلام وتبلور معطياته النظرية والعملية وتؤطرها وتمنهجها في نطاق روحيته وخلقيته وأهدافه، وتزرع تعاليمه في نفس الإنسان وتؤهله لقيادة الكون.

والعمل التربوي يخلق مناخاً يلتئم فيه الإنسان مع عقيدته فيحضنها وتحضنه، يستوعبها فتصقله وتنظمه وتنمهجه في علاقته مع نفسه ومع الآخرين، مع من حوله وما حوله، وتجعله مسؤولاً يعرف ما له وما عليه. ومن شروط أو مقومات التربية الإسلامية: الإيمان بالله والعلم والعمل. التربية الإسلامية، كما يقول الدارسون، بدأت منذ نزول الآيات الأولى من القرآن على النبي محمد في غار حراء: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾. فالإنسان المسلم حسب التربية الإسلامية التي

يتلقاها يبدأ باليقين بوجود الخالق والاعتقاد بوحدانيته أي (لا إله إلا الله). واليقين لا يفي بغرض التربية الإسلامية إن لم يقترن بالإيمان القائم على العلم والعمل وميزانهما التقوى. لأنّ عقيدة الإسلام هي عقيدة التوحيد التي هي منهج متكامل لتحرير الإنسان من طغيان نفسه وتغيير جذري لحياته وتوضيح طريقه في دنياه إلى آخرته وتقويم سلوكه.

الإيمان بالغيب في الرؤيا الإسلامية هو الإسلام الحركي الذي تعتمده التربية في الواقع الملموس. الإيمان يثبت اليقين ويرسخ الانتماء إلى الله ويترجم الالتزام بالعقيدة قدوةً وعلماً وعملاً، والقرآن يميز بين الإسلام السطحي الهش وبين الإسلام المؤمن الملتزم كما تبين من الآية التالية: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾.

ولقد شدد الإسلام على وجوب التعليم والتعلم. فإذا كان الإيمان ثورة داخلية للتطهير والتغيير والتطوير فإن العلم قوة تغيير خارجية وداخلية وآلية كشْفٍ عما هو موجود، فبدون العلم لا يتمكن المسلم من فهم شرائع الإسلام وقوانينه وقواعده وأحكام فقهه كما أنّ الإسلام ميّز وفرق بين العالم والجاهل اللذين لا يستويان: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ﴾ و﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾.

ومن أقوال الرسول في هذا السياق: «**من أراد الدنيا فعليه بالعلم، ومن أراد الآخرة فعليه بالعلم ومن أرادهما فعليه بالعلم. الناس عالم ومتعلم وسائرهم همج**».

وقوله أيضاً: «**إنّ الحكمة تزيد الشريف شرفاً وترفع المملوك حتى يدرك مدارك الملوك. وهل تنفع قراءة القرآن إلا بعلم..**».

ويقول الإمام علي بن أبي طالب: «**يا كميل مات خُزَّانُ المال وهم أحياء والعلماء باقون ما بقي الدهر**».

مراكز التعليم الأولى في الإسلام بدأت بدار الأرقم بن الأرقم، ثم في مسجد قباء في المدينة المنوّرة. ثم توالى بناء المساجد التي كانت تتخذ للعبادة والتعليم وأخذ القرار أيضاً. ومع انتشار الفتوحات بعد وفاة الرسول ظهرت الحاجة لمؤسسات صغيرة لتعليم الصبيان، فكانت الكتاتيب للمرحلة الابتدائية والمساجد للمراحل العليا. أما مراكز التعليم عند الإمامية فقد توزّعت بين الكتاتيب والمساجد ومراقد أئمتهم أو العتبات المقدسة.

وفي النجف كان المشهد العَلَوي أول مركز تقليدي للتعليم، ثم تلاه المساجد التي بقي منها مسجد الشيخ الطوسي، مسجد الصاغة، مسجد الشيرازي، مسجد الشيخ مرتضى، مسجد آل السيد سليمان، مسجد الهندي.

أما المدارس الدينية في النجف فلم تكن تختلف عن مثيلاتها في العصور الإسلامية الغابرة، وهي أما أنْ تكون منازل وأوقفت مدارس للتعليم ولسكن الطلاب بعد وفاة أصحابها، أو مدارس شيّدها الأمراء والوجهاء أصحاب الثراء، ومنها ما تهدم ومنها من امتدت إليها يد الترميم والإصلاح فبقيت عامرة. ومن هذه المدارس:

- مدرسة المقداد السيوري، المدرسة الغروية، مدرسة الصدر، مدرسة المعتمد، مدرسة الشيخ مهدي، مدرسة القوام، مدرسة السليمية، مدرسة الأيرواني، مدرسة القزويني، مدرسة البادكوبي، مدرسة الهندي، مدرسة الشربياني، مدرسة الخليلي الصغرى، مدرسة الخليلي الكبرى، مدرسة الأخوند الكبرى، مدرسة الأخوند

الصغرى، مدرسة البخاري، مدرسة السيد محمد اليزدي، مدرسة الجامعة، هذه هي المدارس الدينية القديمة.

النجف لا تتقاضى أجراً على التعليم من جهة، ومن جهة ثانية فهي تقدم المنح والمساعدات والسكن المجهز بالأثاث والكهرباء للفقراء الوافدين من الخارج.

وإلى جانب المدارس الدينية والمساجد تقوم مكتبات غنية بنفائس الكتب والمخطوطات. لقد حفلت النجف قبل القرن العشرين بمكتبات كانت على قدر جليل من الأهمية لما حوته من مختلف أنواع المؤلفات المطبوعة والمخطوطة نذكر منها: المكتبة الحيدرية في المرقد العَلَوي، مكتبة بحر العلوم، مكتبة الشيخ جعفر، مكتبة الطريحي، نظام الدولة، الأصفهاني، محمد بحر العلوم، محمد اليزدي، شيخ الشريعة، مجموعة السيد حسن الحكيم ومجموعة الشيخ أحمد الجزائري.

أما المكتبات القائمة منذ العام ١٩٠٠م، حتى نهاية العقد الثالث من القرن العشرين وفهي على قدر وافٍ من الأهمية، نذكر منها:

- مكتبة الإمام الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء ـ مكتبة حسينية الشوشترية ـ هادي كاشف الغطاء، السيد جعفر بحر العلوم، الحسينية ـ الشيخ محمد رضا فرج الله ـ آل حنوش العامة، مكتبة أمير المؤمنين، الحكيم العامة، النجف العامة.

وعلاوة على ذلك، فإن النجف تضم بين جوانحها جمعيات تثقيفية دينية وأدبية وهي:

الرابطة العلمية الأدبية، جمعية التحرير الثقافي، جمعية القرآن الكريم.

في بدايات القرن العشرين، خرجت النجف عن حدود التقليد في التعليم الديني وتطلعت إلى العلم الجديد الذي كان سبباً وأساساً للثورة الصناعية في الغرب، والذي بواسطة نتائجه استطاع الغرب الأوروبي التغلغل والإمساك بمفاصل المجتمع الإسلامي والسيطرة عليه وتفكيك عراه وسدى لحمته.

وحيال الواقع الاجتماعي والعلمي المتخلف والجامد، واستحالة أنْ يكون المجتمع بؤرة اختصاص ديني وحسب، ولكون الإسلام يدعو إلى العلم والمعارف على اختلاف صنوفها ومستوياتها، ويحث على اكتسابها ولو بشقّ الأنفس نظراً لحاجات المجتمع العلمية التي ترافق مستجدات الحياة وتطورها وتقدمها التي تفرض نفسها ضرورات ملحة، حيث لا بدّ من الإجابة عليها والإذعان لحل مشاكلها، فقد عمدت المرجعية الدينية الشيعية في النجف إلى موقف حضاري علمي عصري أملته عقيدتها من جهة والظروف الموضوعية من جهة أخرى.

لقد انطلق المرجع الأعلى وكبار مساعديه من المراجع في النجف من أرضية «فتح باب الاجتهاد» وشرعية توجهاته وغاياته ليؤدوا الكثير من الأعمال الإصلاحية في كثير من المجالات التي فرضتها شروط المستجدات الحياتية الموضوعية، فمثلاً «أباحوا الأعمال الصيرفية في البنوك لتوقف التجارة عليها، وهذا عمل توفيقي بين روح الدين وبين مقتضيات روح العصر» ولقد أيّد علماء النجف محاولة اقتباس الثقافة الحديثة، ففتح علماؤها مع بدايات القرن العشرين مدرسة مقيدة بنظام الصفوف في بغداد، وشكلوا لها هيئة علمية ضمّت عدداً لا يستهان به من كبار العلماء النجفيين أمثال الحاج ميرزاً حسين الخليلي، والملّا كاظم الأخوند (أبي الأحرار)، وشيخ الشريعة، والشيخ المازندراني... كما ضمت عدداً من كبار تجار النجف.

كما فتحوا في النجف مدرسة حديثة تدرّس فيها الرياضيات والفيزياء والطبيعيات واللغتين الفرنسية والإنكليزية وسائر العلوم الحديثة إلى جانب اللغة العربية وبعض دروس قليلة في الدين، وكانت تسمى «المدرسة العَلَوية»، ولقد تولى التدريس فيها هيئة من خريجي جامعات «السوربون» وغيرها من جامعات الغرب.

وكان المرجعان: الملّا كاظم الخراساني والميرزا الخليلي قد أفتيا بوجوب الإنفاق عليها من الحقوق الشرعية.

وأضاف علماء النجف إلى المدرستين السابقتين مدرسة ثالثة سميت «بالمرتضوية» ومركزها النجف. وهي تشاكل في وضعها وأهميتها المدرسة العَلَوية. وهاتان المدرستان يبدأ التدريس فيهما من الصف الأول الابتدائي وصولاً إلى الثانوي.

نستخلص مما تقدم بأنّ النجف انطلقت خارجة على حدود المدرسة التقليدية لتخوض لجج العلم وتفري مهجه إيماناً منها بأن الإسلام دين، ركيزته العلم المفيد والنافع لبني البشر أياً كانت مصادره ومناهله.

النجف المرجعية، وفي أحلك الظروف التي كانت تخيم على العالم الإسلامي، انبرت في بدايات القرن العشرين، في محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه وانتشاله من تحت ركام التخلف والتمزق وإيقاف عجلة الزمن المتسارعة إلى الوراء علمياً وفكرياً. لقد كان منطق الظروف المتسارعة يقضي بعمل سريع ومبادرات شجاعة وجهود دؤوبة لإيقاف المدّ الوافد من الخارج فكرياً ومادياً، ولكن الحرب العالمية الأولى طرقت الأبواب ودخلت ملتهمة كل المشاريع والمحالات، وكان للنجف حيال ذلك موقف آخر تجلّى بالجهاد المقدس سنة ١٩١٤م ضد الغزو البريطاني للعراق.

أما الانتساب إلى جامعة النجف فإن له شروطاً يجب أن تتوفر في طالب العلم الديني.

- **الشرط الأول** يقضي بأنْ يكون طالب العلم قد بلغ الرابعة عشرة من العمر وأنْ لا يزيد سنه عن العشرين. **والثاني** أنْ يكون قد أنهى المرحلة التعليمية الابتدائية على الأقل وكلما ارتفعت درجة علمه يكون أكثر استيعاباً وأسرع احتواءً للفكر المطروح ـ **والثالث** أنْ يكون مقتنعاً بأسباب رحلته العلمية وغاياتها، أنْ يؤمن بضرورة وواجب هذه الرحلة، أي أن يرحل في سبيل الله وإلى الله.

ويمتاز طلبة العلم الديني في النجف في توحيد الزي. وعند دخول الجامعة لمباشرة الدرس، على الطالب «لبس العمة والجبة الإسلاميتين اللتين كان النبي يرتديهما والأئمة المعصومون والخلفاء والراشدون.. وجاء في الحديث: تعمّموا فإنّ الشياطين لا تتعمّم».

ونظام التدريس في النجف يتشكل من ثلاث مراحل هي: «مرحلة المقدمات ثم السطوح ثم مرحلة الخارج».

في مرحلة المقدمات يدرس الطالب النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والتاريخ الإسلامي وجزءاً من تفسير القرآن. وهذه المواد يحتاج إليها الطالب لتفهم الفقه وأصوله، وقد يضاف إلى هذه المعارف بعض المواد كعلم الكلام والعلوم الرياضية وبعض العلوم الأدبية كالعروض والبديع والنصوص الأدبية، وتمتد هذه المرحلة إلى ثلاث سنوات.

وتعتبر السطوح المرحلة الثانية. وفيها يدرس الطالب المنهج والفقه الإسلاميين ومختلف المناهج في التوصل إلى معرفة الأدلة والثبوت والأصول والشرائع والفروض وهذه المرحلة تمتد إلى سبع سنوات.

وتلي مرحلة السطوح مرحلة بحث الخارج، ومنها يحضر الطالب دروس كبار العلماء المجتهدين في الفقه والأصول. وهذه هي آخر مرحلة من مراحل الدراسة التي قد يوفق فيها الطالب إلى بلوغ درجة الاجتهاد وهي أعلى درجة علمية في النجف.

وسميت هذه المرحلة ببحث الخارج، كونها مستقلة، نظراً للمستوى العلمي الذي يبلغه الطالب حيث لا المدرّس ولا الطلاب يحضرون معهم كتباً أثناء المحاضرة، وفي هذه المرحلة تُدرّس مادتا الفقه والأصول، وقد تمتد عدة سنوات وقد تزيد «وقد تبلغ العشرين وهذا يعود لمقدرة الطالب على الاستيعاب ومدى نشاطه ولما وُهب من ملكة استنباطية اجتهادية تؤهله للقفز إلى مرتبة المجتهدين الأعلام».

وطلبة «بحث الخارج» لا يبلغون جميعهم درجة الاجتهاد. فقسم منهم يكمل طريقه بدافع طموحه ومواهبه، ويُسمى أفراده بالناضجين أو المراهقين للاجتهاد، وهم الذين بلغوا دراسة الأصول العملية بعد النظرية. وفئة يكتفي أصحابها بما حصلوه ويمكن أنْ يكون الواحد منهم وكيلاً للمرجع أو إمام جماعة أو واعظاً ومرشداً خارج النجف. والنجف اختلفت عن غيرها من الجامعات الدينية في موضوع التعليم على أساس «فتح باب الاجتهاد» مع قدوم الشيخ الطوسي (كما مر معنا).

وحسب العقيدة الإمامية فإنّ على العوام أنْ يقلّدوا المجتهد التقي العادل، وحركة الاجتهاد امتداد طبيعي لحركة الأصل وما يختزنه من قوى كامنة وقيم رابضة تسترعي تفجيرها لتدفع عجلة مسيرة الإنسان في معراجه التكاملي.

و«الاجتهاد في التشيّع واجب شرعي، لكنه واجب كفائي أو فرض كفاية لا واجب عيني أو فرض عين» أما ركائزه أو مصادره فهي حسب وجهة نظر الإمامية أربعة: القرآن وسُنَّة الرسول والإجماع والعقل.

ثم إنّ على العامة من المسلمين غير المجتهدين أنْ يقلدوا أحد الفقهاء المراجع المعروفين بعدلهم وتقاهم ويعودوا إليه في أمور دينهم. ويعتبر التقليد واجباً شرعياً على كل مسلم غير مجتهد، لأنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. وهذا يشكل إحياءً للعلاقة بين المسلم ومرجعيته الدينية حيث يتم التوحيد أو الربط بين الأرضي والسماوي بحبل إيماني تقيّ ملتزم، ومن حيث أسلوب التدريس والتوجيه التربوي، فقد انفردت النجف، كما قدمنا، عن غيرها بالتدريس على أساس فتح باب الاجتهاد. «والجامعة النجفية تدرّس/ الفلسفة والعقائد والفقه الإمامي بحريّة قصوى، لأن التعليم فيها يرتكز على أساس فتح باب الاجتهاد، فترى التلميذ يجادل أستاذه ويقف له الندَّ للندّ».

مع بدايات القرن العشرين يذكر أنه لم يكن في جامعة النجف غرف ثابتة أو مختصة لصف معين أو مرحلة معينة، وإنما يتم الاختيار على زمان الدرس ومكانه بين الأستاذ والطلاب. وقد يكون في باحة المشهد العَلَوي أو في زاوية مسجد أو في منزل أو مدرسة، كما أنه لا يوجد في مكان الدرس مقاعد خشبية للطلاب وكرسي وطاولة للأستاذ، بل كان الجميع يجلسون على الأرض متحلّقين حول أستاذهم الذي أسند ظهره للحائط. وهذا الشكل من الممارسة التربوية أشبه بما كان عليه الصحابة حول الرسول ومن بعده أئمة المسلمين حتى فترة إنشاء المدارس الحديثة.

ويحكم الجامعة النجفية مناخ روحاني يشدّ أواصر مجتمعها بضوابط الحب والتقدير بين المدرّسين وطلبتهم. الطالب مشدود إلى معلّمه بثقة واحترام، والمعلم ينظر إليه نظرة أمل ونواة مستقبل أو مشروع عالم مؤمن قد يبلغ قيادة المرجعية. وفي هذا السياق يقول أحد خريجي النجف في أستاذه: «كان يعلمنا جميعاً أنْ ننقد أساتذتنا. . . وتلك هي

قصة النجف. إنّ الطالب يُربّى من قبل أساتذته أنّ ينقد الفكر الذي يعطيه إياه أساتذته. أنْ ينقده لأنهم يريدون للإنسان أن ينمو ليكون مشروع مجتهد ومشروع قائد ومشروع إنسان يحمل مسؤولية. إنَّ الإنسان الذي يريد أنْ يتحمل المسؤولية، فلا بدّ أنْ يعيش الحياة مع الله وأن يشعُر أنّ علاقته بالله أقرب من علاقته من كل إنسان، وأنّ عليه أنْ يتمرد على الإغراءات التي حوله، التي تخاطب فيه شهواته.. ومطامعه. لأن القضية أن تكون مسؤولاً. إنها قضية الأمة في قلبك..».

● وحول أسلوب الأستاذ يقول خريج نجفي آخر: «.. يبدأ الأستاذ بتحرير المسألة وتحديد مفهومها ثم يذكر أقوال العلماء... وقد ينبري أحد التلاميذ لأستاذه وفريق آخر للطالب المعارض، فينقسمون إلى موالين ومعارضين ويحتدم الجدال... تماماً كما في الأمم المتحدة وأرقى البرلمانات».

والأساتذة على الأكثر هم الذين يبعثون بتلاميذهم على مجادلتهم لشحذ عقولهم ولتقوية شخصياتهم وتمرينهم على الأصالة وترك التقليد.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ النجف تشدّد على إلزامية الحضور والسماع المباشر من الأستاذ «لأن العلم الذي يكسبه الطالب مشافهة من الشيوخ أجدر بالاعتماد من العلم الذي يؤخذ من الدفتر والكتب.» وليس الذي يتفقه من الفقيه مباشرة كمن يستفقه الكتب لأن «من تفقّه من بطون الكتب ضيّع الأحكام».

واللغة المعتمدة في جامعة النجف هي اللغة العربية، لغة القرآن الكريم وسُنَّة الرسول وكل ما جاء على لسانه ولسان الأئمة والصحابة والتابعين من فقهاء وغيرهم «وأما أبناء الجاليات الأجنبية والبعثات العلمية أمثال البعثة الإيرانية والهندية والأفغانية والتبتية إلى غيرها من

القوميات والهويات التي تزيد على عشرين هوية أو جنسية. . فإن هؤلاء يتعلمون اللغة العربية الفصيحة قبل كل شيء».

وتجدر الملاحظة أنّ مدينة النجف تخلو كلياً من كل أسباب اللهو غير المشروع، أي أنها خالية طراً من الملاهي كدور السينما والبارات والمقاهي والحانات وغيرها.

لذلك فالطالب النجفي يقضي أوقاته بين الدرس في تدوين ما استوعب، وبين الصلاة في حينها، وتناول الطعام وحضور المناسبات الدينية ورحلات إلى شط الفرات.

وكثيرون من هؤلاء الطلبة لا يبلغون درجة الاجتهاد. منهم من يكتفي بدراسة مرحلتي المقدمات والسطوح ويعود إلى بلاده دون إجازة ومنهم من ينهي مرحلة «بحث الخارج» فيصبح واعظاً أو إمام «جمعه» (يؤم الناس في صلاة كل يوم جمعة) أو وكيلاً للمرجع في البلد الذي يقيم فيه المتخرج ويكون قد حصل على إجازة بذلك، وآخرون ـ وهم قلة ـ الذين «لا يرضون بما دون النجوم» أي الذي لا يثنيهم التعب والجهد والسهر عن بلوغ درجة الاجتهاد المجتزأ (كالدكتوراه حلقة ثالثة) أو الاجتهاد المطلق (درجة الأستاذية الأولى) وهؤلاء يمنحون إجازة في الاجتهاد.

والإجازة قبل النجف لم تكن تعني تلك الإفادة التي تمنحها الجامعة للمتخرج، والتي تثبت نجاح الطالب في مرحلة ما علمية ودرجة نجاحه، فهي طريقة من طرق نقل الحديث.

والإجازة في الاصطلاح هي «إذن تسويغ» وهو المعروف. وعلى هذا، فتقول أجزت له رواية كذا كما تقول أذنت له وسوّغت له».

والإجازة في هذا السياق نوعان: شفهية، كإجازة الإمام جعفر

الصادق لأبان بن تغلب بالرواية عنه، والتحريرية، وكانت أقل شيوعاً من الإجازات الشفهية، هذا قبل أن تتكامل صورة النجف الجامعة.

وفي النجف يختلف الأمر عما سبق نظراً لعملية مرحلة المناهج الدراسية وعلى مستوى المؤسسة. الإجازات التي تمنحها النجف، لا تأتي نتيجة امتحان خطي كما هو معروف في الجامعات الحديثة اليوم. و«للامتحان في هذه الجامعة صورة خاصة يخالف ما عليه مدارس هذا العصر الحديث، فهو يكون في الطريق وفي المجالس وفي حلقات الدرس يختبر المحصل أو الناجح لدرسه بالاحتكاك والكلام». ويبرز الطالب المتفوق بمناقشته مع أستاذه ومع رفاقه في حلقة الدرس، ثم في «المباحثة مع الأقران» حيث يجتمع مجموعة من الطلاب ويأخذ واحد منهم دور المعلم ويبدأ بشرح درس ما يطلبونه منه ثم تطرح الأسئلة المتنوعة وعليه أنْ يجيب عليها. وهنا يبرز فهمه وتفوقه أو فشله. ثم في المذاكرات والمناقشات في الأندية العامة والخاصة. والطلبة الذين يغادرون النجف، ليسوا جميعهم على مستوى واحد. لذلك فإن الإجازات التي تمنح، تطابق المرحلة التي أنهى الطالب دراستها أو تُنوه بالدرجة العلمية التي أصابها.

ودور النجف الجامعة لم يقتصر على الدور الاجتماعي والتربوي وحسب، بل تعداه إلى القيام بعمل لا يقل شأناً وأهمية عن الدور الأول، وهو دور الترويج لمذهبهم والوعظ في مناطق من العراق ولا سيما بين القبائل التي هاجرت من جنوب شبه الجزيرة العربية وكانت تعتنق المذهب الإسلامي السُنِّي. ثم وبفعل الدعاة ونشاط الوعاظ الشيعة، اعتنقوا المذهب الإمامي الإثني عشري.

وبفعل هذه الحركة اتسع مهد الشيعة في العراق رويداً رويداً حتى زاد على نصف السكان عامة.

وسيرة النجف المالية والإنفاقية لا تختلف عن نظيرتها السابقة عند أئمتهم، أي إن الموارد المالية وسبل إنفاقها وغاياتها الاجتماعية والتربوية وغيرها تتجه كلها نحو غاية واحدة هي: الله. كان الأئمة ينفقون على تعليم طلابهم وإعانة الفقراء والمعوزين منهم، من الحقوق الشرعية التي يستلمونها من مواليهم وشيعتهم.

أما الموارد المالية التي يعتمد عليها علماء النجف في إنفاقهم على التعليم وطلبة العلم والأمور الاجتماعية والتربوية فهي امتداد للموارد التي كانت على عهد أسلافهم ووكلائهم، والتي كانت تتشكل من الحقوق الشرعية: زكاة، خمس ومال الأوقاف والهبات والنذور. هذا علاوة على العائدات الناتجة عن الدفن في مقبرة وادي السلام. والنجف تتلقّى الأموال من ثلاثة موارد رسمية: إيران ووقف عودة ومساهمة ضئيلة جداً من الدولة العثمانية. ولكن القسم الأعظم من الموارد كان يأتي من الزكاة والخمس وردّ المظالم وحق الوصية والنذور وعدد لا يحصى من الهبات والخيرات ومصاريف الحجاج الذين يقدر عددهم سنوياً بين اثني عشر وثلاثة عشر ألفاً أيضاً. ثم إنّ تجارة الترب والسُبح والأكفان واللوحات الدينية تلقى هي الأخرى رواجاً وتدرّ أرباحاً جيّدة.

وكما مرّ آنفاً فإن التعليم في النجف هي بالمجان. والإنفاق يجري على الطلاب الفقراء وعلى سكنهم كما أن الإنفاق يطال فقراء النجف من غير الطلبة، وكذلك المؤسسات الاجتماعية والتربوية، لأن هذه الأموال هي أموال وقفية أو هي أموال بيت مال المسلمين».

حيال ما تقدم، فإن نقاطاً مفصلية تثير فضولنا وتستوقفنا لقراءة نقدية لعناوين مركزية هامة ولما انضوى تحتها من تفاصيل الأداءات في السلوك والممارسة شكلت حركات تاريخية مميزة خرجت عن حدود

الخاص لتطبع العام بطابع إسلامي شامل.

من النقاط المضيئة على مستوى النقل والعقل: أنّه لا يجوز إهمال شأن المجتمع وتركه يضرب في متاهة الفراغ القيادي، ولا سيما على المستوى التربوي والاجتماعي، ناهيك عن التوجيه الديني في إطار خط التوحيد الإسلامي في حال وجود سلطة سياسية يقوم على رأسها رجل مسلم عادلاً كان أو مستبداً حسب الواقع السياسي المقيم والمفروض.

والنقطة الثانية: وهي تشكل عنواناً كبيراً وبارزاً، وهو الدور التربوي والاجتماعي الذي سيقترن في مطلع القرن العشرين بالدور السياسي. هذه الأدوار تتماسك وتتلاحم لانطوائها على خلفية عقيدية لها مزاياها وسماتها الخاصة والعامة والمستوحاة من القرآن والسُنَّة النبوية وتربية أهل بيت النبوة. وهدفها الإنسان ـ المجتمع في كافة الديار الإسلامية.

والنقطة الثالثة: التي أثارت اهتمامنا واستوقفتنا ملياً، هي الأداء الشوروي الذي تخلّل حيثيات ومجريات التحرك على كافة المستويات مما بعث مناخاً من الاطمئنان النفسي والفكري والعقيدي لدى كافة جوانب وأطراف المجتمع الإسلامي، ولا سيما في فترة الربع الأول من القرن العشرين. فاستيحاءً من خط التوحيد الإسلامي الذي يستهدف الإنسان ـ المجتمع. دون إغفال خصوصية الفرد بنسبة ما، كان هم النجف، وكما استخلصنا، هو بعث الإنسان الحضاري، أي هو فعل تثقيف لطاقات الإنسان وتفعيلها وتوجيهها وتصويب طموحها وتسديد أهدافها الإنسانية حسب خلقية القرآن والقيم التي شدّد عليها، ليمكث المجتمع الإسلامي مؤهلاً للشهادة على كافة المجتمعات الأخرى.

والتربية الإسلامية هي منهج وعمل لترجمة مضمون الإسلام

وأهدافه في تحريك النصّ القرآني والنبوي، ونبش أسراره ودفائنه من قيم الحق والروح والفكر والمادة أيضاً ووضعها أمام بصر الإنسان وبصيرته لينهل من جمالياتها ويحتضن بنضوج ووعي وبشكل عملي آياتها، أي ليتوحد بها نافياً عنه خبث نزعاته وشهواته ـ كما ينفي الكير خبْثَ الحديد ـ وفي علاقة جدلية متناغمة، تسدّ منافذ الانفصام وثغرات التجزؤ، لينطلق وحدة عاملة فاعلة تخلّف آثارها التوحيدية في صميم المجتمع.

وفي المنهج الذي اتبعته النجف مع طلابها ومع المواطنين نلحظ صور ما يسمّى اليوم «بالديمقراطية» الفكرية، الأستاذ يناقش الطالب والطالب يناقش أستاذه بكل حرّية ودونما توجّس أو وجل. الأستاذ يثير في طلابه الفضول للمناقشة والسؤال، ويحرك كامن أفكارهم إذا ما أنس بهم تقاعساً أو لا مبالاةً حيال مسألة ما مطروحة، ويهيب بهم بطريقة أو بأخرى للتصدّي له فكرياً، وبذلك يضع أمامهم صورة حيّة بأنّ حركة التاريخ بكل ما تتضمن من حركات حضارية هي نتاج ما للفكر من حركة واعية، بنّاءة وهادفة.

وعلاوة على ذلك، فإن المعلم النجفي، أثناء تدريسه، دونما إشارة لانتباههم مباشرة إلى ما يريد، يثير عندهم أفكاراً شوروية ليدفعهم إلى الأخذ بمصطلح الشورى من حيث أنّ «الذي يستشير يشاطر الناس في عقولها» وخبراتها. والمشاورة تخلق مناخاً من التعاون وتؤتي نتائج، شبه صحيحة وخيّرة، وإنْ لم تكن أكيدة وصحيحة كليّاً، إنْ لم تكن للإثم والعدوان مما يصبّ في قناة التوحيد الإسلامي وأهدافه. والشورى لم يقتصر ميدانها على العمل التربوي والاجتماعي وحسب بل نجدها أيضاً علامة فارقة وبارزة في كيفية نخب المرجع الأعلى في النجف من بين طائفة كبيرة من المجتهدين الأعلام. هنا نلحظ الحرية بكامل آفاقها،

وهي تقوم على العدل وسوية الفعل والتحرك القائمين على أسس التقوى والأخلاق الإسلامية الهادفة.

كما أن المرجع الأعلى لا تسيطر عليه نشوة الزعامة الفردية، من حيث هي تكليف وجهد جهيد، لا تشريف، ولا ينغلق على نفسه في شرنقة «القدسي» بل، على العكس، فإنه يخرج إلى ميدان العمل يدرّس ويحاضر وينظم ويوزع المهمات والمسؤوليات على أصحاب الكفاءات من المجتهدين: هذا للحسبة، وذاك للقضاء، وذلك للتدريس، وآخرون لإمامة الناس أيام الجمعات وهلمَّ جرّا...

وفي مطلع القرن العشرين، وتحت ظل الحكم العثماني، كان العراق على المستوى الجغرافي والديمغرافي يتشكل من ستة عشر قسماً سُمّي كل منها لواء. سبعة ألوية منها يشكل سكانها أغلبية شيعية وتشتمل على المدن المقدسة وهي: لواء الحلّة، كربلاء، الديوانية، المنتفق، الكوت، العمارة والبصرة. وفي لوائين آخرين لواء بغداد وديالي يشكل الشيعة فيهما أقلية كبيرة العدد. هذه الألوية تضمّ أكثر من نصف سكان العراق.

أما القبائل الإسلامية الشيعية فإنها تنزل في جميع أنحاء المنطقة الواقعة بين الناصرية ـ في لواء المنتفق ـ وبين الحدود الجنوبية للواء الدليم. أي في منطقتي الفرات الأوسط والأسفل. بينما تنزل القبائل السُنيَّة في منطقة نهر دجلة.

أما التركيبة المذهبية الأقوامية للمجتمع العراقي عامة فإنها ترتسم على الشكل التالي: تشكل الطائفتان الإسلاميتان: الشيعية والسُنيَّة أكثرية الشعب العراقي إلى جانب بعض الأقليات الدينية كالمسيحيين واليهود والصابئة واليزيديين. ويتألف العراق من أربع قوميات هي العرب

والأكراد والفرس والتركمان. ويتكون من ثلاث طبقات اجتماعية هي: الإقطاعيون، والملاكون الكبار من الأشراف الذين نموا في ظل رعاية عثمانية خاصة وطبقة ثالثة من صغار التجار والحرفيين والفنيين والموظفين وسكان المدن. أما طبقة الفلاحين ـ وهي الأكثرية ـ ففقيرة جداً ومهمشة رغم دورها الجوهري وهي تكتفي بخبزها كفات يومها لمجرد البقاء.

في بدايات القرن العشرين كانت ولاءات المجتمع العراقي ضيقة وموزعة بين الولاء للعشيرة والولاء للطائفة والمدينة والحي أو المحلة. ولكن الذي أذاب هذه الولاءات في ولاء واحد، هو الغزو البريطاني للعراق سنة ١٩١٤م مع بداية الحرب العالمية الأولى الولاءات إلّا أقلّها ذابت في الصف الوطني والقومي والإسلامي.

وجموع الشيعة في العراق خاصة ـ والعالم عامة ـ يعلنون الولاء للسلطة الدينية في النجف لأسباب تقدم ذكرها، أما سلطة الحكومة فكانت صورية. في النجف يمارس المجتهد الأكبر سلطته الروحية والزمنية على الشيعة. ثم إنّ المرجعية العليا في النجف ووكلاءها خارج النجف يتولون شؤون الناس الدينية وغيرها ويرعون أعيادهم ومهرجاناتهم المتّسمة بصبغة دينية.

أما ولاءات النجف الخارجية فقد كانت، في الواقع، محصورة في الهضبة الإيرانية أكانت تحت حكم سُنِّي أم شيعي. فقد مدّت جسوراً مع الحكم البويهي في أواخر الخلافة العباسية (٣٢١هـ ـ ٤٤٧هـ). والبويهيون طبعوا على خدمة المذهب شأن ملوك وأمراء ذلك العهد، وأدّوا للنجف ولغيرها من المدن الشيعية خدمات جلّى، وفي ظلهم وجد الإمامية متنفسهم بعد انطواء حذر طويل. وفي العهد المغولي بقيادة

هولاكو لم يتغيّر حالهم ووضعهم عما كانوا عليه في العهد البويهي (٦٥٠هـ ـ ٧٣٦هـ). وفي عهد الصفويين الذين قاموا على أنقاض العهد المغولي (٩٠٥ـ ١١٤٨هـ). أصبح مذهب الإمامية المذهب الرسمي للدولة وقد طال ذلك العراق الذي انضوى تحت الحكم الصفوي، فالشاه إسماعيل ثم ولده عباس كانا يخضعان للعلماء المراجع ويأتمرون بأمرهم.

وعلى أنقاض الصفويين قام حكم السلطان نادر شاه سنة ١١٤٨هـ وهو على المذهب السُنّي ولكن ذلك لم يغيّر شيئاً من الواقع. وعندما جاء العراق جمع بين علماء الفريقين: السُنَّة والشيعة، وأمرهم بالمناظرة وتوحيد المذهب. لقد جهدت السلطة العثمانية لبتر أصابع التدخل الإيرانية في شؤون العراق، ولكنها فشلت في فترات ونجحت في فترات أخرى أخرى.

ثم إنّ وجود المزارات الشيعية في النجف وكربلاء وبغداد وغيرها جعل عين إيران دائماً على العراق واعتماد شيعة النجف وبقية المدن الشيعية على تأييدها وحمايتها. ثم وجود أكبر جالية من الفرس في إيران علاوة على أنّ أكبر نسبة من المجتهدين الكبار هم من الإيرانيين. كل ذلك كان يشكل سبباً مهماً في تفشيل التدخل العثماني وأهدافه.

ومما يلحظ أيضاً أنّ أكبر نسبة من الزوار الذين يفدون من خارج العراق هم من الإيرانيين. فقد قفز عددهم سنة ١٨٩٠م إلى ٥٧,٥٦٧ ألفاً. مع العلم أنّ غالبية المجتهدين الكبار الذين اعتلوا سدّة رئاسة المرجعية هم من الإيرانيين أيضاً منذ الطوسي سنة ٤٤٨هـ وحتى تاريخه.

أما مستوى العلاقة بين شيعة العراق والعثمانيين، وعلى رأسهم المرجعية، فتتلخص كما يلي: بعد انتصار السلطان العثماني سليم الأول

على الصفويين قرب تبريز سنة ١٥١٤م. تولى رعاية السُنَّة عامة واستصدر فتوى من الشيوخ السُنيِّين تنص على خروجهم من الدين ووجوب قتلهم. ولكن النجف نجت من الكارثة بسبب انشغال سليم الأول عن احتلال العراق حتى تم احتلاله من قبل السلطان سليمان القانوني سنة ١٥٣٤م الذي أمر بعدم التعرض للأهالي، وقام بزيارة العتبات المقدسة حيث تبرع بالمال.

ولكن الذي يهمنا في هذا المضمار هو حيثيات مجرى العلاقة بين النجف والسلطة العثمانية في بدايات القرن العشرين وما شابها من ألوان نقية أو عكرة.

يذكر الجادرجي (في مذكراته): «كانت الطائفة الشيعية تعد في زمن عبد الحميد أقلية تنظر إليها الدولة العثمانية بعين العداء.. وحتى في مدارس الدولة الإعدادية كانت توضع العراقيل في طريق أبناء هذه الطائفة فيها».

أمّا ما رآه الباحث علي الوردي: فإنّ الحكومة العثمانية لم تكن تحبذ دخول الشيعة إلى المدارس لئلّا يطمحوا بعد ذلك إلى الوظائف الحكومية».

ففي عام ١٣٢٢هـ ـ ١٩٠٤م تدخلت فرقة من الجيش العثماني للحؤول دون دفن المرجع الشرياني في صحن المشهد العلوي ولكنه دُفن بالقوة.

وعام ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م نالت المدينة الشيعية المقدسة كربلاء كارثة قتل جماعي على يد المتصرف رشيد الزهاوي.

وفي عام ١٣٣٣هـ ـ ١٩١٥م قاتل النجفيون جنباً إلى جنب مع الكربلائيين ضد العثمانيين وهزموهم.

وفي ١٣٣٣هـ ـ ١٩١٥م ثارت النجف على الأتراك وطردت الموظفين وشكلت حكومة محلية خاصة.

وفي سنة ١٩١٦م وصل إلى الحلّة (بلد المحقق الحلّي) القائد العثماني عاكف بك الذي أعدم شنقاً سبعة عشر رجلاً، وبعد قصف المدينة بالمدفعية ساق عدداً كبيراً من النساء سبايا إلى الأناضول، مما أثار غضب المجاهدين الذين أدانوا هذا العمل، فتخلوا عن الجهاد، وقد شكّل ذلك سبباً من أسباب خسارة الحرب الدائرة.

ولكن يمكن القول بأن مجريات العلاقة بين النجف والعثمانيين منذ العقد الثاني من القرن العشرين برئت من الشوائب المذهبية. فحبل العلاقة لم يعد يمسك بطرفه الشيعة وحدهم بل المسلمون كافة، وبالطرف الآخر العنصرية التركية التي يقودها السالونيكيون الطورانيون ويهود الدونمة الذين كان جمال أتاتورك إحدى ثمارهم. فالسلطان عبد الحميد في إحدى رسائله يذكر بأنه خُلع عن العرش من قبل جمعية «الاتحاد والترقي» لأنه لم يصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين. وقبل الخوض في رؤية النجف للعمل السياسي واستلهاماته النظرية سنتصدى بلمحات وجيزة عبر دراسة إتنولوجية وأنتروبولوجية لنشوء هيكلية النجف المدينة: العمرانية، الاقتصادية والاجتماعية. هذه المدينة التي ستقف إلى جانب علمائها ببشرها وحجرها في أصعب الظروف وأحلكها. النجف مدينة من مدن الجنوب العراقي. وقد شملها استيلاء العثمانيين على العراق سنة ١٦٣٨هـ نهائياً هؤلاء الآخرون أبقوا الوضع الاجتماعي الذي كان سائداً على حاله شأن الأقطار التي فتحوها في الشرق أو في غيره.

والنظام الذي كان يحكم موضوع ملكية الأرض في العراق يفرّعها ثلاثة فروع أساسية:

- **الأول**: أراضي الدولة أو الأراضي الأميرية.

- **الثاني**: أراضي الأوقاف الدينية.

- **الثالث**: الملكيات الخاصة من الأرض التي كانت الدولة تتقاضى عنها ما كان يُسمّى بضريبة الأرض، العشر أو الخراج.

ويشير أحد الباحثين إلى أن الأرض في الجنوب العراقي تعود إلى القبائل العربية وتعتبر ملكاً جماعياً بينهم.

أما التجارة فكانت من نصيب المدن الكبيرة، بغداد والبصرة والنجف، وكذلك الصناعات على مستوى «المانيفكتورة».

أما أرض العراق فإنها تتمتّع بخصائص ثرواتية طبيعية. المناخ الملائم ثم الأرض الخصبة وإنتاجها من الحبوب والكرمة وقصب السكر والتمور والقطن كبير جداً، علاوة على الثروات المعدنية وخاصة النفط والإسفلت والفحم الحجري.

وفي بدايات القرن العشرين كان العراق ما زال يستعمل الأساليب البدائية في الزراعة والريّ وفي النقل والانتقال.

والأرض كما أسلفنا كانت موزعة بين القبائل التي تعمل في الزراعة إلى جانب العمل الرعوي. وكان لكل قبيلة «ديرتها» هذا في العهد العثماني، ولكن بعد دخول الإنكليز إلى العراق سنة ١٩١٨م توجهت سياستهم الاستعمارية إلى تقوية نظام المشيخة ودعم الشيوخ ضد أفراد عشائرهم للمحافظة على مؤخّرة جيشهم. كانت تضرب العشائر ببعضها وتخطب ودّ كل واحدة على حدة. وهذا ما نبّه إليه علماء النجف وأحبطوه.

وأما بالنسبة للنجف، فيمكننا القول بأنّها هبة المرقد العَلَوي على

المستوى الاقتصادي والفكري والروحي. وكما بيّنا سابقاً، فإنّ وجود المرقد العَلَوي شكّل سبباً مهماً ومركزياً في نشوء مدينة النجف على المستوى العمراني وتوزيع شوارعها التي تصبّ كلها على المرقد.

في مطلع القرن العشرين تقدمت النجف في العمارة وكثرة السكان. والنجف القديمة كانت مكونة من محلات أربع: المشراق، والبراق، والحويش والعمارة.

أما عن أسوار النجف في مطلع القرن العشرين وأسباب إنشائها يذكر أحد أبنائها بأنّها (أي النجف) كانت عرضة لهجمات الأعراب بحكم موقعها، وقد بُني حولها ستة أسوار متتالية، وكان كلما تداعى واحد منها أنشأ أمير معاصر أو حاكم سوراً محله.

أما البيت النجفي فيغلب عليه البساطة وندرة التزويق والتجميل. ولكل بيت سرداب وبئر لخزن الماء فيه. والسرداب يعتبر بيتاً مخفياً وهو منحوت نحتاً بديعاً ويلجأ إليه النجفي إبّان اشتداد الحر.

الزراعة في النجف لا تفي بحاجتها كاملة. فهي تزرع فقط الحنطة والشعير والنخيل وبعض أشجار الفاكهة.

أما الصناعة في النجف فهي صورة مصغّرة للصناعة العامة في العراق وهي لا تتعدى الصناعات اليدوية: حياكة العباءات، صناعة الأواني الفخارية ودباغة الجلود وصناعة الأحذية والنواعير.

وعلى المستوى التجاري، فإنّ النجف يعتبر ميناءً بريّاً لوقوعها على حافة الصحراء بين العراق ونجد في المملكة العربية السعودية. في مطلع القرن العشربن كانت النجف سوقاً مفتوحاً لسكن البادية وبعض البلدان العربية وغيرها كالخليج وإيران.

وفيما يختص بطرق المواصلات ووسائل النقل، فحتى سنة ١٩١٤م، أي قبل دخول الإنكليز للعراق كانت النجف تعرف ظهور الحمير والبغال والخيول والجمال وما شابه وحسب، وفي نهر الفرات كانت تعرف، كوسائل نقل مائي، الزوارق والسفن الشراعية والمراكب ذوات المحركات.

وفي سنة ١٩١٣م، تم إنشاء «شركة الترمواي» التي ربطت جميع الأقطار العراقية ببعضها. وعلى المستوى العلمي، فقد سبق التنويه به وبكلمة: فقد كانت النجف أينما تقع عيناك تجد حلقات للدرس مبثوثة هنا وهناك.

وعلى المستوى الاجتماعي: لا طبقات في النجف أي «لا فوقية» «ولا تحتية» بحسب المفهوم العصري الحديث وشروطه. الخباز في مخبزه والنجار في منجرته، والقصاب في ملحمته، وهلمّ جرّا... كما حدّث أحد الخريجين: «لا فرق فيها في الغالب بين فقير وغني في ملبس أو مسكن، بل نجد الكثير من أرباب الأملاك تركوها لغيرهم وانصرفوا إلى العبادة».

وللنجف تقاليدها وعاداتها. فالشعائر والممارسات التي اعتادت إقامتها في كل مناسبة لا تخرج عن إطار «الدينية» ولو كانت سياسية.

من المناسبات المهمة في النجف: ذكرى عاشوراء، وتقام في أول شهر محرم، وتمتد حتى العاشر منه. وتقام على شكل مجالس تعزية تُسرد فيها مآثر الإمام الحسين وأسباب خروجه على الحاكم الأموي يزيد بن معاوية. ويذكر الشيخ مغنية بأن أول من أقام المآتم الحسينية هو معز الدين البويهي في إيران، وجعل العاشر من المحرّم يوم حزن بصفة رسمية، وتتخلل اليوم العاشر من الذكرى عدة تمسرحات كالتمثيل والتطبير وتقفل جميع حوانيت المدينة ويتوقف العمل.

ولزيارة المراقد أو العتبات المقدسة ثلاثة مواسم: الموسم الأول ويحدد في يوم المبعث، والثاني يوم المولد، والثالث يوم الغدير. وفي مناسبات ذكرى وفيات النبي والأئمة يرتدى الناس أثواب الحداد، ويذهبون إلى المراقد لقراءة الدعوات إلى جوانب القرآن، ولإقامة مجالس التعزية وكذلك في ذكرى الولادات. هذه العادات والتقاليد والشعائر التي تقيمها المدن الشيعية لم تكن تتفق مع غيرها من المدن ذوات الأغلبية السُنيَّة، وربّما شكلت بعض الجفاء والغربة بينها. حتى نزل الإنكليز في ميناء البصرة محتلّين، فالتحم السُنَّة والشيعة متشاركين في الشعائر والطموحات والأهداف والقوة في وجه الغزاة الجدد، وهذا أيضاً منح النجف القوة في أخذ القرار المناسب وصنعه الملائم لموقعها ودورها الديني والتاريخي والسياسي الذي يتماثل مع شخصيتها أي مع حضورها وهويتها الإسلاميين.

والعمل السياسي: حسبما يذهب الإمامية وعلى رأسهم النجف، ليس شأناً منفصلاً أو مستقلاً عن أطروحة الإسلام الكبرى، النظرية والعملية من حيث «أنَّ الإسلام دين عبادته سياسة وسياسته عبادة». والتربية السياسية الإسلامية لا تنفصل أبداً عن الإيمان بالله وبرسوله وبدينه. عملية توحيد للإنسان مع نفسه لينتزع منها كل ألوهة غير الله، ولينفي منها كل أنانية وكل فرعونية وكل طغيان وكل ما ينأى بها عن خط التوحيد الإلّهي.

وهذا ما يعيد الإنسان حال الالتزام به، إلى حجمه الطبيعي كمخلوق لا كجبروتي يريد أن يتربع وهماً وفتوناً على كرسي الله. في هذه المرحلة الخطيرة، مرحلة تطهير النفس من موبقاتها تكون فترة «الجهاد الأكبر» جهاد النفس ومجاهدتها. إنها مرحلة «عملية التغيير الكبرى تدور رحاها في النفس الإنسانية لتحررها من كل عوامل الضعف

والانحطاط والانغماس في مستنقع الشهوات المادية». لأنّ المؤمن الضعيف لا يملك عوامل الانتصار على العدو الخارجي، لأنه لم يستطع التحرر من عوامل الضعف في نفسه. لقد جاء في الحديث «الشديد من غلب نفسه... أفضل الجهاد من أصبح لا يهم بظلم أحد».

والبناء الكبير الشامخ لا يستوي دون أساس صلب ومتين. فأُسس البناء وركائزه ودعاماته تبقى الشرط الموضوعي والضروري لإقامة البناء. وبمقدار ما تكون راسخة ثابتة وصلبة بمقدار ما يمنحك ذلك من الجرأة والثقة على زيادة البناء طبقات وطبقات.

والجهاد الأصغر هو ثمرة المعاناة المرّة للجهاد الأكبر الذي يشكل الأساس والأرضية الصلبة لكل نوع من أنواع الجهاد أكان دفاعياً أم هجومياً، كفائياً أم عينياً.

الجهاد الأصغر: الجهاد واجب من واجبات الإسلام. وهو جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي، بل هو الجانب الحركي أو الخط الحركي للتغيير. والإنسان هو المحور في كل تغيير، لذلك كان للجهاد الفضل العميم والموقع الخطير عند الله والرسول والمسلمين. ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (قرآن كريم).

بناءً لذلك، فإن النجف ترى أنّ عمليتي الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر تسيران جنباً إلى جنب في نهج الإمام علي (ع) كما في نهج النبي. وللإمامية، وعلى رأسهم النجف، أسوة حسنة أيضاً في ثالث الأئمة الشيعة، الحسين بن علي الذي لم يكن يختلف عن أبيه. لقد قدّم نفسه في كربلاء وأبناء إخوته وأعمامه وصحبه قرابين على مذبح الإسلام، واتخذ الإمامية من استشهاده منطلق إشعاع ثوري على مرّ العصور.

ولقد كان للنجف الدور الأكبر في إحياء ذكرى استشهاد الحسين وتوظيفه في العمل التعبوي السياسي والثوري (كما سنلحظ ذلك في القسم الرابع من الأطروحة).

استمرّ علماء الإمامية المراجع ملتزمين بخط أئمتهم لا يتطلعون إلى السلطة، ما دامت شروط عصريهما الموضوعية متماثلة والمتغيرات متشابهة أو تكاد تكون كذلك حتى بدايات القرن الرابع عشر الهجري حيث بدأ الاستعمار الغربي هجومه المخطط الشامل على كافة أقطار الديار الإسلامية. وحدث تحول، على المستوى السياسي والعقائدي والفكري والاجتماعي والعسكري. الداخل الإسلامي والعربي في ظل الدولة العثمانية **ضعيف ومفكك**، والخارج قوي متغلغل ومطوّق.

علماء النجف، وبعد التشاور مع سائر فقهاء المدن الشيعية في العراق، خلعوا حجاب التقية وكسروا جدار انتظار الفرج، وانبروا بعد تعبئة الجماهير الإسلامية العربية مقاومين ومهاجمين على كافة المستويات بما أتيح من القوة، غير عابئين بالحياة تحت ظل الاستعمار الكافر، حسب اعتبارهم.

اعتبر علماء الإمامية النجفيون وغيرهم أنّ هجمات الاستعمار الجديدة امتداد للحملات الصليبية (١٠٩٥م) التي أورى نار هجماتها البابا أوربان الثاني، وكان لسان حاله بطرس الناسك.

«هذه الحملات كانت أول المشروعات الاستعمارية الأوروبية من ناحية، والتجربة التي سبقت مرحلة الاستعمار الحديث من ناحية ثانية، فضلاً عن أنها كانت إلهاماً للتجربة الصهيونية ذات الأهداف الاستيطانية من جهة ثالثة.

ثم انتهى أمر الصليبيين في الشرق على أيدي المماليك في أواخر

القرن الثالث عشر الميلادي، ولقد أدّى مجيء العثمانيين إلى الشرق، لحمايته براً وبحراً مما فرض على الغرب الأوروبي البحث عن طرق جديدة، وبالفعل فقد اكتشف الأوروبيون طريق الرجاء الصالح البحرية في غضون القرن الخامس عشر الهجري علاوة على طرق المحيط الأطلسي، حيث تم اكتشاف العالم الجديد الذي يعجّ بالخيرات ويضج بالكنوز. وأدت السياسة الماركنتيلية إلى إبادة كثير من حضارات العالم القديم واستلاب خبراته الظاهرة منها والباطنة.

استملك على أثر ذلك مقومات النهوض، وراح يشق طريقه نحو ثورة صناعية على كافة المستويات والحقول. لقد امتلك الغرب زمام القوة وأسبابها، والتفت نحو الشرق خاصة والعالم الإسلامي عامة، وبدأت عملية التطويق تتم بحسب خطة شاملة لكل المستويات، ممنهجة ومبرمجة. وبين عام ١٨٠٠ و١٩٠٠م تطور التطويق إلى احتلال وبسط نفوذ في القلب: حملة فرنسا بقيادة نابليون على مصر (١٧٩٨م)، ونزول فرنسا في الجزائر (١٨٣٠م)، واحتلالها لتونس (١٨٨١م)، واحتلال بريطانيا لمصر (١٨٨٢م)، وفي عام (١٩١١م) احتلت إيطاليا ليبيا. واحتلت فرنسا المغرب الأقصى (١٩١٢م). هذه الحملات كانت مصحوبة بالمبشّرين. وكما نلاحظ فقد أخذ الاستعمار يلتهم الأقطار الإسلامية والعربية واحداً تلو الآخر دون مقاومة تذكر، ودون أي اهتمام يسجل من السلطة العثمانية التي كان سلاطينها يحكمون شعوبهم من وراء نوافذ الحريم. في الوقت الذي كانت هذه السلطة تتقهقر وتضعف، كان الأوروبيون يتقدمون بوتائر سريعة على مستوى القوة والتنظيم وبرمجة الاستيلاء، بعدما تغلغلوا في كافة جوانب الدولة العثمانية عبر الامتيازات التي منحهم إياها سلاطينها وأمسكوا بمفاصل القوة منها وأدوات حركتها وأصبحت أسيرة توازناتهم وحساباتهم.

ومع تسلم السلطان عبد الحميد الثاني قمة السلطة العثمانية سنة (١٨٧٦م) رأى أنّ جسم الدولة مُصاب بالآفات المستعصية. فلجأ إلى الإسلام والمسلمين داعياً إلى جامعة إسلامية تقف في وجه الغرب. وقرب إليه الكثيرين من رجالات الإسلام الذين حملوا الدعوة وعملوا من أجلها، ولكن «السؤال خاب، وبازيُّ الاستعمار قد افترس كل شيء».

علماء الإسلام في الأقطار الإسلامية لم يتوانوا عن دعوة شعوبهم للتصدّي ومقاومة الغزاة لبلادهم. في مصر حرّك العلماء الجماهير وقاتلوا الفرنسيين سنة ١٧٩٨م. وقضى منهم ثلاثة عشر عالماً شنقاً. وكان لعلماء الأزهر دور آخر في مقارعة الاستعمار البريطاني سنة ١٩١٩م. وحيال لا مبالاة السلطة العثمانية باحتلال الجزائر من قبل فرنسا فقد قاوم ابن باديس، مع جمعية العلماء الجزائريين، الاستعمار.

كما قامت الثورة السورية الكبرى ٢٥ ـ ٢٧، بقيادة سلطان الأطرش، وفي الريف المغربي وقف الشيخ عبد الكريم الخطابي ضد الفرنسيين، وفي ليبيا السيد عمر المختار ضد الإيطاليين. كل هذه المقاومات ذهبت هباءً لأنها كانت عبارة عن ردات فعل غير منظمة أو ممنهجة. ولم تكن المقاومة شاملة كل الشعوب الإسلامية الممزقة وغير المتواصلة. وما كان يحصل في هذا القطر لم يكن يعني لا من قريب ولا من بعيد القطر المجاور الذي يمكث مطمئناً حتى يدهمه الخطر ويصل إليه الحريق.

في هذا الخضم الهائج بالصراع والكفاح ضد إلغاء الوجود ومشاريع طمس «الهوية» والمصادرة للإنسان العربي المسلم وغير المسلم، ما هو موقع النجف على خريطة الصراع هذه. وفي أي صورة وعلى أي مستوى نضالي استحضرت ذاتها وقدمت نفسها وأتاحت طاقاتها وإمكانياتها

الروحية والفكرية والمادية؟ وكيف تشكل اتصالها بالتيارات والمظاهر الفكرية والسياسية والدينية الوافدة من خارج العراقي؟

مع بدايات القرن العشرين، وكما ذكرنا آنفاً، فقد عبرت العلاقة بين العثمانيين والشيعة من «المذهبي» إلى «السياسي»، حيث بدأ العرب والمسلمون يستشرفون الأخطار المصيرية الوافدة من الغرب. ويمكن القول بأن مرجعية وأتباعها في النجف والمدن الشيعية بخاصة، وأهل العراق بوجه عام، كان وضعهم الاجتماعي السياسي مغايراً لما كانت عليه بعض الأقطار العربية كسوريا أو مصر التي كانت منفتحة نسبياً على المناخات العالمية والعربية المستجدة. ولكن العراق في أواخر القرن التاسع عشر، لم يكن أرضاً خصبة لنمو حركة قومية.

فعلى خلاف مصر وسوريا، لم تكن للعراق اتصالات وثيقة بالأفكار الأوروبية... أما مصر، فكان نابليون بونابرت قد بدأ حملته بها على الشرق سنة ١٧٩٨م... ومحمد علي باشا... سارع إلى إرسال البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا.. واستقدم الخبراء الفنيين الأوروبيين إلى مصر.. وأنشأ المعاهد الحديثة أما العراق، فلم يكن يدري ما يجري حوله من تطور وتقدم مدني وحضاري.

ولكن التأثيرات الخارجية على المستوى الفكري السياسي والقومي أخرجت النجف من انطوائها وكسرت الجدار الساتر بين العراق عامةً وبين الآفاق العربية والعالمية بتلاوينها وحقيقة أوضاعها.

كما كان لدعاة الإصلاح الإسلاميين وللصحف العربية والإسلامية من مصر وسوريا وإيران دور كبير في معركة الانفتاح والتوعية للتطورات الجديدة وأخطارها، مما دفع بمراجع الشيعة في العراق إلى أخذ المواقف الملائمة لطبيعة الأوضاع.

ومن دعاة الإصلاح الكبار برز السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ ١٨٩٧م) الذي كان أول مشعل للحركات الإصلاحية في القرن العشرين. والأفغاني كانت علاقته بالنجف علاقة التلميذ بجامعته. فالمجتهد النجفي محمد سعيد الحبوبي يؤكد تلمذة الأفغاني قائلاً: «كنا ندرس معاً علم التصوف.. بالنجف».

هاجم جمال الدين رجال الدين المزيفين وأمراء الشرق الدكتاتوريين الذين كانوا سبب بلاء الأمة. أما المجلات المصرية والسورية فكانت: العروة الوثقى، المقطم، المقتطف، والمقتبس. وعلاوة عليها فقد كانت النجف تتلقى الصحف الإيرانية وبعض مجلاتها: كمجلة «بهار» الطهرانية، وجريدة كرفشاه، وجريدة «جمالية» الهمدانية. هذا فضلاً عن جريدة «القانون» التي تطبع بالفارسية وتصدر في لندن.

وكما ذكرنا آنفاً، فقد التهبت ثورات عدة، في غضون القرن التاسع عشر، في كثير من الأقطار العربية. هذه الثورات لم تكن منبّتة عن تاريخها وجذور عقيدتها. ورغم إخفاقها فقد سجلت تجربة مشرّفة تضاف إلى التجارب السالفة.

والنجف، بفضل التزامها العقيدي، وبتأثير التيارات الإصلاحية، برزت تأخذ موقعها ودورها على ساحة الصراع، وانبرت تمسك بزمام الأمور.

مع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، تمخض النضج الديني والسياسي والفكري في النجف وغيرها عن تحولات مهمة وحاسمة في نوع المواقف المختلفة المستويات، أقلها طبيعة المرحلة وظروفها العصيبة التي لفّت الشرق كله. لم يكن انتظار الفرج من خارج الذات ممكناً أو معقولاً، وكذلك الاتكاء على الأمل والأماني السرابية لأن المذخور الإيماني شرط أساسي للعمل.

تأسيساً على ذلك، فقد كان التموضع الأول للحركة السياسية قد تجلّى في موقف المرجع الديني الأعلى الميرزا حسن الشيرازي سنة ١٢٨٧هـ، الذي لم يخرج مع العلماء لاستقبال الشاه ناصر الدين أثناء زيارته للنجف بل اجتمع معه في الحضرة العَلَوية.

والتموضع الثاني تشخَّصَ في ردع المرجع نفسه سنة ١٩٠٠م للقنصل البريطاني من التدخل بما لا يعنيه. والموقف الثالث تجلْى في الفتوى التي أصدرها ذلك المرجع بتحريم استعمال التنباك والتتن سنة ١٨٩٠م إثر منح الشاه ناصر الدين إحدى الشركات الإنكليزية امتياز زراعة التبغ في إيران، مما يضرّ بالمصلحة الوطنية والإسلامية... وأُلغيت المعاهدة.

لقد أطل القرن العشرون، وفي جعبته ترسيمة جغرافية واجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة للشرق. أتى حاملاً معه مشاريع الإخضاع والسيطرة ومن ثم الإلحاق للقوة الغربية التي يحكمها منطق العنف وشريعة الغاب.

الغرب بات يملك أسباب القوة المادية، والشرق فقدها وفقد ما هو أهم منها: لقد فقد سلاحه الكبير، الإيمان. وخرّ الشرقيون عاجزين يستمطرون السماء شآبيب القوة والظفر، ولكن جواب السماء واضح لا لبس فيه: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.

في هذه الحقبة، وبينما مدية الجزار على عنق الضحية، برزت النجف تمسك بمقاليد الأمور. السلاح الذي استخدمته في بداية أمرها كمرجعية، كان: سلاح الفتاوى. والفتاوى السياسية لها مكانتها المتميزة في التاريخ الشيعي بشكل خاص... بوصفها مساهمة فعّالة في صناعة الحدث، وتدل على الفهم السياسي الذي يملكه صاحب الفتوى.

إلى جانب الفتاوى، فقد تصدّى العلماء المراجع للسلاطين والملوك المستبدّين بالرسائل التي لا تخلو من التهديد والتوبيخ على ممارساتهم، وفي حال استمرارهم في انحرافهم عن جادة العدل. وتصدّى مراجع آخرون لتأليف الكتب التي تتناول مواضيعها حرية الشعوب وعيشها في ظل حكم ديمقراطي شوروي.

لقد وقف علماء النجف إلى جانب الثورة الدستورية (المشروطة) الأولى في إيران (١٩٠٥ـ ١٩٠٦م) ثم أصبحوا قادتها حتى انتهت بعزل الشاه وبإعدام المجتهد الذي سانده شنقاً.

ولكن قلة منهم وقفوا إلى جانب «المستبدة» أي التي تساند حكم الفرد وتعتبر المشروطة خروجاً على الشرع. وأصبح هناك تياران متنازعان خرجا عن دائرة النجف ليطال كافة المدن الشيعية الأخرى. وكان على رأس التيار الأول المرجع الأعلى، الأخوندالخراساني (أبو الأحرار). وقاد التيار الثاني المجتهد السيد كاظم اليزدي ومعه تعاطف العامة كونه سليل أهل البيت. وفي تركيا قاد أعضاء جميعة «تركيا الفتاة» الثورة الدستورية ضد السلطان عبد الحميد الثاني، ومارسوا الضغوط عليه للعمل بالدستور ولإنهاء حكم الفرد (١٩٠٨م).

ولقد استنجد هؤلاء القادة بعلماء النجف بعدما غيّروا اسم جمعيتهم وأطلقوا عليها اسماً براقاً هو: «الاتحاد والترقّي»، ثم فتحوا مكتباً لهم في مدينة النجف ليظلّوا على اتصال مباشر مع المرجعية العليا. ولكن العلماء في النجف وغيرها لم يتقصّوا أخبار حقيقة الاتحاديين، ولم يعملوا على كشف هوياتهم الأصلية وجذورهم، بل انخدعوا بشعاراتهم وواكبوهم حتى أوصلوهم إلى غاياتهم وهو تتريك العناصر غير التركية. وهذا المشروع يخبىء خلفه مشروعاً صهيونياً

سينفضح أمره فيما بعد. لقد استطاع الاتحاديون عزل عبد الحميد الثاني سنة ١٩٠٨م.

أما على المستوى الداخلي في العراق، فقد كان لمواقف النجف ضد الشاه ـ ومن ثم ضد السلطان العثماني ـ انعكاس إيجابي تجلّى في التقارب السُنِّي الشيعي. والذي رسّخ من مكانة النجف في قلوب المسلمين داخل العراق وخارجه، هو استعداد المرجع الأعلى ومجلس قيادته للسير بالمجاهدين إلى ليبيا لمقاتلة الإيطاليين المحتلين سنة ١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م. بعدما أصدروا فتوى بوجوب القتال على كافة المسلمين ضدهم، وكان لهذه الفتوى وقع الصاعقة على الإيطاليين. وعقب الفتوى اجتماعات إسلامية عامة دعت لنبذا لتعصب وإزالة الفرقة ولمّ الصفّ. وكان الشعر الفصيح، الأول في ما يُلقى من خطب، حيث كان يضخ روح الحماس والنخوة العربية في نفوس العراقيين، ومما ورد في مخاطبة الإيطاليين:

أجهلتم بأننا مذْ خلقنا عربٌ ليس ينزل الضيم فينا
قل لمانويل لا صلح حتى ترجعوا عن بلادنا خاسئينا

ومن التجليات الفكرية التي ظهرت على المسرح داعية إلى توحيد الكلمة والشورى والحكم الدستوري والعمل على اقتباس ثقافة الغرب التكنولوجية وانتقدت الإلحاد الغربي، نذكر مقالات الأفغاني وكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» للمجتهد النائيني، و«الهيئة والإسلام» للمجتهد هبة الدين الشهرستاني، و«الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية» للمجتهد الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، الذي يتصور الحل في وحدة المسلمين وتطهير أفكارهم ومعتقداتهم من الخرافات والأباطيل وتصفية الشريعة من التعقيدات وتسهيل فهمها على الناس.

ومع بدايات الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م عزمت بريطانيا على استكمال مخطّطها الاستعماري باحتلال العراق احتلالاً كاملاً عبر الغزو العسكري، بعد أنْ كانت قد تغلغلت في جسم الأمبراطورية العثمانية عامة، وبالعراق على وجه الخصوص لأسباب سوف يرد ذكرها.

البريطانيون كانوا يشاركون في صنع القرار داخل السلطنة إنْ لم نقل أنهم كانوا يصنعونه ويفرضونه. ولكن الذي زاد صحة المريض سوءاً، وعجّل في موته، هو وصول الاتحاديين إلى السلطة الفعلية. المؤامرة كانت مثلّثة الأطراف، متصلة الحلقات، وتتبع منهجية سياسة المراحل حيث كانت تهدف. **أولاً**: إلى إيصال رجال الاتحاد والترقي إلى سدة السلطة العثمانية، وتقضي **ثانياً**: بزج تركيا في أتون الحرب ضد بريطانيا وحلفائها بالذات، مما يسوّغ لهم بعد خسرانها الحرب إلى جانب ألمانيا ومحورها، اقتسامها كغنيمة حرب. **وثالثاً**: على أساس أنها إذا وقفت إلى جانب الحلفاء فليجدوا مسوّغاً أو مبرراً لاقتسامها كونها دولة منتصرة، وعندها سيحبط المشروع الاستعماري القاضي باحتلال الوطن العربي وتجزئته ليسهل إقامة الكيان القومي الصهيوني في فلسطين.

ومن بين أسباب كثيرة لاهتمام بريطانيا بالعراق نذكر بعض ما أعلنه المسؤولون البريطانيون أنفسهم. في ٢٩ أذار ١٩١٥م. كتبت جريدة الديلي ميل تقول: «إنّ حوض ما بين النهرين يجب أنْ يكون ملكاً لبريطانيا ومنفذاً طبيعياً للانتقال من الهند. وفي برقية لوكيل الحاكم الملكي العام البريطاني في العراق، ولسن، إلى وزير الهند يقول: «وقد استطعنا باحتلال العراق أنّ ندقّ إسفيناً في العالم الإسلامي، وبذلك منعنا تجمع المسلمين ضدنا في الشرق، ويجب أنْ نحافظ على بلاد ما بين النهرين بصفتها إسفيناً يحمي البلاد الخاضعة للسيطرة البريطانية».

وكانت سياسة بريطانيا في العراق قائمة على زرع الفتن والشقاق بين شرائح المجتمع، وعلاقتها بيهود العراق لا تختلف عنها بالصهيونية العالمية. لقد رحّب اليهود بمجيء البريطانيين الذين أولوهم اهتماماً خاصاً كما استعمل البريطانيون الأقليات الأخرى كالأشوريين، أدوات تجسس وتخريب وجعلوا منهم مقدمة لجيشهم عند اشتعال ثورة العشرين. وبعد دخول تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا، أصدر شيخ الإسلام فتوى بوجوب الجهاد المقدس فرض عين على كافة المسلمين في شتّى أماكن تواجدهم. وعند وصول الفتوى إلى العراق نُسخت ووزعت على جميع فئات الشعب. لم يستجب إلا العراق حيث أصدرت المرجعية العليا فتوى بوجوب الجهاد ضد الإنكليز رغم معارضة أقلية من العلماء.

السلطنة العثمانية هي إرث الخلافة الإسلامية، على حدّ اعتبار المرجعية العليا، وصورتها وتحمل عنوانها ولو رسماً أو مظهراً، ودارها هو دار الإسلام، فلا بدّ من صيانة داره ليظل للإسلام هيبته. ومن ثم فإنّ مؤازرة العثمانية هو إضعاف للعدو الكافر.

دقت النجف نفير الجهاد، وبدأ العمل التعبوي السريع وفي كافة المدن الشيعية والقبائل الفراتية. وتولى العلماء من النجف وكربلاء والحلة قيادة المجاهدين: ومن المجتهدين الكبار كان السيد محمد سعيد الحبوبي والسيد إسماعيل الصدر والشيخان مهدي الخالصي ومهدي الحيدري والمجتهد الشيرازي الذي سيصبح عما قليل على رأس المرجعية. وفي الشعيبة وهي أخطر جبهات القتال، كان عدد أفراد الجيش التركي لا يتجاوز سبعة آلاف وستمائة جندي، بينما كان عدد المجاهدين ثمانية عشر ألفاً من المدن الشيعية وقبائل المنتفق الشيعية.

وبدأ الجيش البريطاني يتقدم منتصراً ويحتل مدينة تلو أخرى، نتيجة خيانة بعض ضباط الأتراك وسوء معاملتهم للمجاهدين. وانتهت الحرب بطرد الأتراك من العراق إلى غير رجعة، مخلّفين وراءهم البؤس والتدمير والتخلف.

ومن إيجابيات وقوف الإمامية في العراق إلى جانب العثمانيين واستجابتهم لفتوى الجهاد المقدّس ضدّ الإنكليز، أنّها شكلت سبباً مهماً في رأب الصدع في المجتمع العراقي، وفي بعث الحسّ القومي والوطني علاوة على الحسّ الإسلامي، وبدا الصف العراقي مرصوصاً إلا اللمم. ويعتبر أحد الباحثين أنّ حركة الجهاد لم تكن ذات شأن يذكر على المستوى العسكري، ولكن أهميتها السياسية تكمن في أنها كشفت عن قوة تأثير العلماء وقدرتهم على تحريك العشائر، وفي قوة العامل الديني والقومي المتجاوز للطائفية وذلك بوحدة الشيعة مع الحكم «السُنّي» دفاعاً عن البلاد ضد الغزاة الأجانب. ولقد أسست حركة الجهاد، بعدما احتل العراق احتلالاً كاملاً، لثورة العشرين بقيادة العلماء أيضاً.

عندما دخل الجنرال البريطاني «مود» بغداد سنة ١٩١٧ وجّه إلى العراقيين خطاباً استشراقياً تماثل الخطاب الذي أطلقه نابليون من قبل سنة ١٧٩٧م عندما غزا مصر، وجاء في هذا الخطاب الإنكليزي: إننا لم ندخل بلادكم فاتحين وإنما محررين. وأمل بريطانيا أن تعود عظمة الأمة العربية. وزيادة في التخدير، فقد أصدر الصديقان اللدودان بريطانيا وفرنسا بلاغاً ثنائياً، في بعضه: إنّ الغاية من الحرب هي تحرير الشعوب من الاستعباد التركي، بينما الجنرال اللنبي يقول بعد افتتاح القدس بيد قوات عربية: الآن انتهت الحروب الصليبية. ويقول الجنرال غورو في الشام مخاطباً صلاح الدين الأيوبي: ها قد عدنا يا صلاح الدين.

وبدأ الإنكليز في العراق يتقربون من مجتهدي المدن الشيعية ويشجعون على إقامة الشعائر الدينية، ويقدمون الأموال المادية لكسب جانبهم. ولكن ذلك لم يكن لينطلي عليهم وهم يرون ممارساتهم الأخرى: من الاستيلاء على الكثير من الأراضي الزراعية واحتلال الدورالفخمة وسوق الناس بالقوة للعمل سخرة لمصلحتهم وانتشار رائحة مشروع «تهنيد» العراق، إضافة إلى تجنيد الأقليات الإتنية كالأشوريين وجعلهم فرقة من فرق جيشهم يقتلون ويسرقون ويعبثون دونما رقيب ولا حسيب.

واستقدم البريطانيون معهم، فرقاً من المبشّرين البروتستانت للعمل في الجنوب العراقي، ولكن العلماء المراجع كانوا لكل ذلك بالمرصاد، ويعملون على إحباط عملهم وإفشال خططهم.

قي الواقع، وفي غياب السلطة السياسية، كان مفروضاً على النجف ـ المرجعية أنْ تقدم نفسها البديل وأنْ تمسك بزمام المبادرة وتلم شمل الشعب وتوحّد قواه للقيام بثورة شاملة يشارك الشعب كلّه فيها لطرد المحتلين الإنكليز.

ولكن قبل المضي في التّصدي لتفاصيل الإعداد لثورة العشرين من قبل النجف، تجدر الإشارة إلى أنْ من الأسباب الوجيهة في انتصار الإنكليز وفشل ثورة الجهاد ضدهم في العراق، هو إعلان الثورة العربية بقيادة الشريف حسين وأنجاله، على العثمانيين، بالاتفاق مع البريطانيين الذين أمدوه بالسلاح والأموال، وبينما الجيوش العربية تقوم بدحر العثمانيين لصالح الإنكليز كانت بريطانيا وفرنسا تعقدان المعاهدات على كيفية تقسيم وتجزئة الشرق وفق مصالحهما. ومن أهمها: اتفاقية سايكس ـ بيكو السرّية ١٩١٦م، التي ترسم جغرافية التجزئة وتوزيع

الأقطار بين المستعمرين. وفي سنة ١٩١٧م أطلقت بريطانيا وعد بلفور لليهود بإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين. وفي السنة ذاتها اقترحت وزارة الهند البريطانية أن يُشكل من مدن العتبات المقدسة وحدة منفصلة تحت حكم إدارة بريطانية.

وفي سنة ١٩١٨م اقترح أحد الضباط البريطانيين في الشرق إنشاء ثلاث دول عربية موجهة ببوصلات بريطانية: الأولى في سوريا، والثانية في شمال العراق وعاصمتها الموصل، والثالثة في الجنوب وعاصمتها بغداد.

وفي العراق بدأت بريطانيا بزرع بذور الفساد: كالملاهي والحانات وصالات السينما تعرض فيها الأفلام الخليعية، إضافة إلى إثارة الخلافات الطائفية والقومية والقبلية.

إزاء هذا الوضع، كانت النجف تنبّه وتحذر وتلفت العراقيين لألاعيب البريطانيين من جهة، وتعبّىء من جهة ثانية وتنسق مع كافة الفئات والفاعليات الوطنية والقومية والإسلامية للقيام بثورة ضد الغزاة الإنكليز. ولقد تم تأسيس جمعية سرية تحت اسم «جمعية النهضة الإسلامية» التي راح أعضاؤها يعملون على سدّ الثغرات التي يمكن أنْ ينفذ منها المستعمر لخلق الفتن والبلبلة بين العراقيين.

من الأحداث التي سبقت ثورة العشرين كان حصار النجف على أثر مقتل الحاكم البريطاني مارشال (١٩ أذار ١٩١٨م)، ولم ينفك الحصار إلّا بعد تسليم بعض المشتركين في قتل الحاكم البريطاني وألف بندقية وخمسين ألف روبية ومئة شخص سيقوا أسرى حرب. ولقد دام الحصار خمسة وأربعين يوماً وتلا ذلك نفي لبعض العلماء وشنق عدد كبير من الناس.

وفي أواخر نيسان ١٩٢٠م عُقد اجتماع ضم شيوخ القبائل وعلماء النجف، واتفقوا على الثورة. وبدأت الاجتماعات تعقد هنا وهناك وعلى كافة المستويات تندد بالمحتل وتدعوه للرحيل. هذه الاجتماعات لم تعد من لون ومشرب واحد، ولقد تم اختيار خمسة عشر عضواً كوفد من سُنَّة وشيعة لمقابلة الحاكم البريطاني الذي بدأ بالتنويه بأن الشعوب المتخلفة وديعة مقدسة في يد العالم المتمدن. وأنّه يجب أن يُعهد بالوصاية عليها إلى الدول الراقية على سبيل الانتداب من جمعية الأمم.

وردّ الوفد بأن الضرورة تقضي بإنشاء حكومة وطنية ومنح الحرية للمطبوعات وغيرها، وتسيير البريد ورفع الحواجز عن طريقه بين أنحاء القطر أولاً، ثم بينه وبين الأقطار المجاورة. ولكن الجواب كان بأنْ داهم رجال الشرطة منزل السيد الصدر ـ رئيس الوفد ـ وثلاثة آخرين، فنجا ثلاثة وسيق الرابع منفياً إلى البصرة.

وكانت كربلاء ملتقى الثوار. وقد تجمع فيها بتاريخ ٢٠ حزيران مندوبو الشامية والنجف ومندوبون من بغداد، وجموع غفيرة هائلة من مختلف أنحاء العراق، وأُلقيت الخطب الثورية من قبل العلماء والكتّاب والشعراء وكان من شعارات المهرجان: الموت أدنى لك يا بريطانيا من أنْ نذل ونخزى. وعندما بلغ أمر المهرجان للقائد المسؤول البريطاني، أرسل قوة عسكرية للقبض على الخطباء والمسؤولين، وأرسل رسالة بذلك إلى المرجع الأعلى في كربلاء تقي الدين الشيرازي، الذي دعاه إليه ووبّخه على توسّل القوة ضد المطالبين بالحرية والاستقلال وأنذره وتوعده.

لم تكن القيادة البريطانية غافلة عما يجري وما تظهره معالمه من الإعداد الثوري.

كان لا بدّ من تدبير ينفّس الاحتقان، في نظرها، ويبرّد الأجواء، لذلك فقد عمدت إلى عملية الاستفتاء العام بالإجابة على أسئلة ثلاث:

١ ـ «هل يفضلون دولة عربية تحت إرشاد بريطانية تمتد من حدود ولاية الموصل الشمالية إلى الخليج؟».

٢ ـ «وهل يرغبون في أنْ يرأس هذه الدولة رجل عربي من أولي الشرف؟».

٣ ـ «ومن هو هذا الرئيس الذي يريدونه؟».

على الأثر صدرت فتوى شرعية عن المرجع وجهازه تنص: «ليس لأحد من المسلمين أنْ ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين».

وجاء الجواب على الاستفتاء: لا للبريطانيين.

وهنا انبرى العملاء يأسفون لاستفتاء الجهلاء ويبدون أسفهم أمام المسؤولين الإنكليز، فمنهم من قال: «أنتم لو عينتم حاكماً نصرانياً أو يهودياً.. كان لي عليّ حكومة.. وآخر قال: إنني أعترف بانتصاركم وأنتم الحكام وأنا المحكوم..».

ولكن هذه القلة العميلة لم يكن لها دور وأي دور يعيق مسيرة الثورة. ولقد قيض الله للثورة رجلاً عادلاً وقوياً هو محمد تقي الشيرازي الذي خلف المرجع الأعلى اليزدي في ٣٠ نيسان ١٩١٩م.

بدأ الشيرازي باتصالاته البعيدة على المستوى الإقليمي والعالمي بواسطة رسائل تشرح حقيقة الوضع في العراق، وكان يتلقى بدوره رسائل التأييد والتشجيع، وبعد رصّ الصف الداخلي رفع غصن الزيتون بيد وراح يُعد باليد الأخرى أسباب الثورة ووسائلها، أي المنطلق الذي يفهمه المستعمرون.

والذي نكأ الجرح وعجل في انفجار البركان هو قبول بريطانيا الانتداب على العراق الذي خصّها به مؤتمر سان ريمو (نيسان ١٩٢٠م).

ولقد فهم العراقيون بأن الانتداب استعمار مبطن وكان لا بدّ من الثورة.

حاكم العراق كوكس يصرّح بأسف قائلاً: «غير أنّ النجف تلك المدينة... بقيت شوكة في جسم إدارتنا» في ٢٠ حزيران ١٩٢٠م كانت معظم المناطق العراقية تنتظر إشارة النجف بالثورة، وفي صباح الثلاثين منه صدرت الأوامر واشتعل البركان وانفجر. ومع اندلاع الثورة، تشكلت في النجف ثلاث هيئات: المجلس البلدي لجباية الضرائب والرسوم والإشراف على الشؤون الصحية.. **والثانية**: هيئة القوة التنفيذية. **والثالثة**: الهيئة العلمية الدينية العليا ويترأسها شيخ الشريعة الأصفهاني الذي رأس المرجعية بعد وفاة الشيرازي وحولها إلى مجلس استشاري تنفيذي أعلى للثورة.

أما في كربلاء فكان فيها مجلسان لقيادة الثورة: المجلس الحربي وعلى رأسه المرجع الأعلى. **والثاني**: المجلس العلمي ويتشكل من الأعيان والسادات ورؤساء العشائر. ولكن الثورة فشلت عسكرياً لأسباب كثيرة ووجيهة. ولقد علق كثير من الباحثين على نتائجها وأسباب فشلها.

ومن الأسباب؛ أنّ الثوار كانوا يقاتلون بأسلحة قديمة. والتدريب العسكري غير كافٍ. والاتصال بين الجبهات كان معدوماً، ولقد سرّب العملاء شائعات بانسحاب أو توقف هذه الجبهة أو تلك عن القتال... ولكن البريطانيين تلقنوا درساً مفاده: أنّ العراق أرض كثيفة الرمال المتحركة، وأنّ الثورة التي فشلت ضدهم، ستجر خلفها ثورات، وأنه يستحيل حكم العراق حكماً مباشراً على الطريقة الهندية.

والذي أذهل البريطانيين هو ذلك التلاحم الأسطوري بين معظم طبقات العراقيين الذي بدا كالمعجزة في نظر الكثيرين.

لقد ثارت النجف وقادت الثورة الكبرى سنة ١٩٢٠م، بعد اقتناعها بعدم جدوى الحوار مع المستعمر المستكبر الذي تقوم نواميسه على منطق الاحتلال والعنف. وهنا وبعد فشل الثورة في إزاحة الكابوس البريطاني عن صدر العراق، هل تغير منطق خطابها الثوري الإيديولوجي وهل وهن أمام منطق القوة المادية فكف عن أداء الدور الذي يفرضه الموقع القيادي الإسلامي أم استمرّ عارماً يراقب ويخطط ويعبّىء دون ملل أو كلل؟

لقد خمدت الثورة ولم تحقق أهدافها، ولكن لم ينته الإعداد لما بعدها. فالمرجعية في النجف وعلماؤها لم يحسبوا أنّ خسارة جولة تعني خسارة الحرب، ولن يستكينوا ما دام في العراق دخيل بريطاني. كما أن الحكومة البريطانية شعرت على الأخص بعد الثورة التي استمرت مدة تزيد على أربعة أشهر وكلفت البريطانيين غالياً في الأنفس والأموال، بأن الحكم المباشر للعراق غير مجدٍ. لقد أدرك ساسة بريطانيا حقيقة الموقف، وأصبح تغيير الوسيلة لازماً حيث لا مفرّ من التستر بلون عربي يحكمون من خلف تموجاته ويقودون السفينة العراقية حسبما تشتهي رياحهم ويؤمن مصالحهم فاستبدلت بادىء ذي بدء، الحاكم الأخرق ولسن، بحاكم آخر هو برسي كوكس المعروف بلين عريكته وحنكته السياسية. منذ وصوله، أخذ كوكس يتصل برموز العائلات الإقطاعية القديمة التي لم يكن لها دور وطني على المسرح العراقي وذلك لإبرازها ووضعها في الواجهة السياسية، طمساً لرموز الثورة وإبعادهم عن سكة الحلول والقرارات.

والخطوة الثانية التي اتخذها كوكس هي تأليف حكومة عراقية مؤقتة صورية من العملاء برئاسة عبد الرحمن النقيب ونوري السعيد ونقيب بغداد وجعفر باشا العسكري وساسون حزقيال (وهو يهودي). ثم التفت ناحية العشائر فعزز رؤساءها ومنح شيوخها قوة ضد أفراد عشائرهم.

والخطوة الثالثة تجلّت في تنصيب الأمير فيصل بن الشريف حسين أمير الحجاز، ملكاً على العراق وأصبح الملك وأعضاء الحكومة وشيوخ القبائل، نخبة المجتمع العراقي؛ مع العلم أن هؤلاء كانوا يملكون ولا يحكمون. وقد دخلوا «بيت الطاعة» الإنكليزي باستثناء فئة معارضة، لها وزنها وثقلها على أرض الواقع السياسي والاجتماعي والعسكري أيضاً.

والتشكيلة النخبوية الاجتماعية التي تبرزت في ظل الملكية والاستعمار، يحصرها بطاطو في ست طبقات:

١ ـ ملاكو الأرض.

٢ ـ المشايخ والأغوات.

٣ ـ السادة.

٤ ـ أرستقراطية موظفي الدولة القديمة.

٥ ـ التجار.

٦ ـ الحاشية والضباط الشريفيون السابقون.

وكان أثناء القتال قد تراسل كوكس مع المرجع الجديد الإصفهاني. كوكس في رسالته يطلق شعار الرحمة والعدل والتسامح والأصفهاني يجيبه بأنّ ذلك صحيح ويتجسد بالجيوش الجرارة التي يسوقها لضرب العراقيين وقتلهم. ويرى العلماء أنّ هذه الحكومة هي تجسيد لإرادة الاحتلال، وبأنها تتألف من رجال هم صنيعته.

ولقد اختلف العلماء المراجع حيال ترشيح فيصل. ففريق منهم رفضه لأنه ليس نتاج الشعب ولا ينبثق عنهم وهم علماء النجف، وآخر مثله المجتهدان الكبيران في الكاظمية: الشيخ مهدي الخالص والسيد محمد الصدر. ولدى زيارة فيصل للخالصي في حشد من الناس خاطبه نجله (خاطب أباه) الشيخ محمد مهدي الخالصي معترضاً على مبايعة والده له قائلاً: إنك تعرف أن هذه العائلة (عائلة فيصل) معادية للإسلام فأجابه أبوه: إنّنا أمام خيارين: إما الإنكليزي وإما المسلم العربي، وسيلتزم أمامنا بالمحافظة على استقلال العراق. وفي حال مخالفته سنقوم بنقض البيعة.

وبعد اعتلاء فيصل عرش العراق، ألقى خطاباً حدد فيه العناوين الكبرى للمرحلة المقبلة: توحيد كافة الفئات، وهو على دين شعبه. والأمة، بمجموعها، هي حزبه، ومصلحة البلاد مصلحته،. وسيباشر الانتخابات، ليكون هناك مجلس تأسيسي يضع البلاد دستورها ويصدق المعاهدات. وبدأت المفاوضات لعقد المعاهدة بين فيصل وكوكس. وقد تعثرت نظراً لتصلّب البريطانيين حيال بعض البنود المهمة، لأن هذه المعاهدة ستحل مكان الانتداب، ولا يجب أن تختلف عنه. لقد ووجهت بنود المعاهدة بمعارضة شديدة من قبل رجال الدين وأتباعهم ومن حزبي المعارضة: النهضة والوطني. ويوجد إلى جانبهما حزب ثالث موالٍ للحكومة، هو: الحزب الحرّ العراقي.

وحيال المعارضة التي تمثل غالبية الشعب، أوعز الإنكليز للوّهابيين بمهاجمة كربلاء وبعض العشائر الفراتية. وبالفعل فقد قام الوُهابيون بعد هجمات ضارية أحدثت قتلاً ودماراً، فاستغلت النجف هذه المناسبة ودعت جميع العراقيين إلى مؤتمر يُعقد في كربلاء لتدارس الموقف. ووجه المرجع دعوة إلى الخالصي الموالي لفيصل موقعة

بإمضائه وبإمضاء المجتهد النائيني يتمنيان عليه الحضور لرأب الصدع الشيعي ودراسة موضوع الاعتداءات.

ولقد حاول البريطانيون الحؤول دون عقد المؤتمر ولكنهم لم يفلحوا. وعقد المؤتمر وأصدر مقررات تطالب فيصل بوجوب الدفاع عن البلاد ودفع بدل ديّات القتلى وتعويض الخسائر المادية. وخيراً صادقت الحكومة على المعاهدة رغم قوة المعارضة وحجمها. وفي حشد كبير من الناس، صرّح الخالصي بأنه نقض بيعة فيصل، لأنّه حنث بإيمانه وأخلف عهده. ولم يبق أمام المعارضة إلّا الحؤول دون قيام أو انتخاب المجلس التأسيسي الذي سيصادق على المعاهدة. وصدرت فتوى موقعة من قبل الخالصي والنائيني تنص على «تحريم الانتخاب: فمن دخل فيه أو ساعد عليه، كمن حارب الله ورسوله وأولياءه». . ثم تلاها المرجع الأعلى بفتوى تنص على أنّ «من انتخب، حرمت عليه زوجته وزيارته ولا يجوز ردّ السلام عليه». وبالفعل فقد أحجم الشعب العراقي عن الانتخاب. ولقد صمم الملك والحكومة، كما تقول الجاسوسة البريطانية بل، على ضرب وحدة المعارضة واتخاذ موقف ضد الأتراك الذين يحرضون على عدم الانتخاب. واعتقلوا بعض الشخصيات المعارضة، وعلى رأسها نجل الإمام الخالصي، وأقفلوا الحزبين المعارضين وصادروا صحيفتيهما. وبعد ذلك أثارت الحكومة مسألة الخلاف مع تركيا على الموصل ومسألة الوّهابيين في عملية إلهاء، يأتي الانتخاب عبرها دونما عناء. ولكن المرجعية عرفت بواعث اللعبة البريطانية، فأصدرت فتوى موقّعة من المرجع الأعلى، والخالصي والنائيني تنصّ على تحريم مقاتلة الأتراك.

أمام هذا المأزق، أرسلت القيادة البريطانية طائراتها، فقصفت العشائر الموالية للنجف والتي تعتمد عليها في الجهاد والثورات. ثم عمدت الحكومة إلى التنديد بالعملاء ووصفهم بالعملاء الخونة والدخلاء على

القضية العربية وبالمسيئين للإسلام. وقصدت «بالدخلاء» الإيرانيين. هذه الحملة العنيفة مهدت لإلقاء القبض عليهم ونفيهم خارج البلاد. وبالفعل لقد حصل ذلك وتم ليلة السادس والعشرين من شهر حزيران ١٩٢٣م باعتقال الخالصي الذي خلع بيعة فيصل، وأولاده وأحفاده ونفيهم.

وعلى أثر ذلك، قام المرجع الأعلى وخمسون عالماً كبيراً بمظاهرة إلى كربلاء حيث تم اعتقالهم وتسفيرهم إلى إيران، في ٢٩ حزيران ١٩٢٣م.

عندئذٍ قامت المظاهرات والاحتجاجات الصارخة في العراق، وكذلك فقد هب الشعب الإيراني متظاهراً ومحتجّاً على الممارسات التعسفية بحق العلماء، مما دفع المعتمد البريطاني في إيران للتدخل تجنباً للاصطدامات مع الإيرانيين الذين راحوا يهاجمون البريطانيين في الشوارع وفي كلّ مكان. وبعد اتصالات مكثفة مع الحاكم البريطاني في العراق والحكومة العراقية، أعيد العلماء، بعدما وقعوا تعهداً يقضي بعدم التدخل بشؤون الحكم والحكومة والسياسة المحلية على الإطلاق.

أثبتت النجف أنها كانت على مستوى عقيدتها، ولكنها لم تكن على مستوى الأحداث، رغم ما بذلته من جهد وتضحيات جسام ومخلصة. فالمرجعية العليا ومجلسها، وسائر المراجع، لم يكونوا محترفي سياسة بالمعنى المتعارف عليه اليوم، ولم يكونوا يحتلون أي مركز من مراكز السلطة السياسية في مطلع القرن العشرين ليواكبوا مجريات الأحداث وتقلباتها على المستوى الإقليمي والدولي، وكانوا ينظرون إلى الأمور التي يطّلعون عليها، من قريب أو بعيد، ويحكمون عليها عبر منظور الرسالة الإسلامية. لذلك فقد عميت عليهم أنباء دولية وإقليمية كثيرة مع لفت النظر إلى أنهم كانوا يعانون من تضييق الخناق

عليهم من قبل السلطة المحلية.

لقد وقعوا نتيجة ذلك في أشراك، عدة، منها: شرك «جمعية تركيا الفتاة» التي أصبحت فيما بعد تعرف «بجمعية الاتحاد والترقي» التي استولت على السلطة وتنكرت لكل ما هو إسلامي وعربي. ولقد كان للنجف إسهام بارز في إيصال رجال «الاتحاد والترقي» إلى قمة السلطة العثمانية وعزل السلطان عبد الحميد الثاني.

وكما فصلنا سابقاً فإن قادة الاتحاديين الكبار هم من أصل يهودي، تستروا بأسماء إسلامية. ولقد وقعت النجف في شرك الدعوة للجهاد المقدّس ضد البريطانيين رغم عدم توفر الإمكانات اللازمة على مستوى الوسائل المادية للجهاد وحيث كانت التعبئة البشرية أحادية الجانب ومن لون واحد.

ولكن من الآثار الإيجابية لحركة الجهاد هذه، أنها أدت إلى إذابة تناقضات كثيرة عند معظم قوى المجتمع العراقي التي كانت تنظر إلى النجف وأتباعها نظرة محفوفة بالشك والتوجس، وراحت تتقرب منها ملقية إليها بزمام الأمور المصيرية. فمن ثمار حركة الجهاد وإيجابياتها إذن، كان توحيد معظم قوى المجتمع العراقي المخلص على المستويات: الإسلامية والقومية والوطنية، ووضعهم وجهاً لوجه مع الوافد المحتل هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ هذا المحتل، وهو يترقب ما يحدث من توحيد للصفوف العراقية وتعبئتها بشرياً ومادياً، كان يفقد توازنه فيتخبط في ممارساته وتصرفاته ويحتار كيف يحافظ على حياة ضباطه الشباب[*] قبل إعلان ثورة العشرين. وعلى أثر مقتل ما لا يقل عن عشرة ضباط، وحول هذا الأمر كتبت جريدة التايمز تحت عنوان:

(*) انظر: دافيد فرومكين، مصدر سابق، ص ٥٠٦، و٥٠٧.

«من سيء إلى أسوأ في بلاد الرافدين» وبثت وكالة رويتر نبأ تحت عنوان: «الغدر العربي»(**).

كانت التعبئة الجماهيرية التي قادتها النجف شبه كاملة، ولكن الإمكانيات المادية ووسائل النجاح في الثورة كانت شبه معدومة.

لذلك فإن ما يؤخذ على المرجعية القائدة في النجف، أنّ ثورة العشرين التي قادتها كانت محكومة سلفاً بالفشل أمام الجيش البريطاني المدرّب والمنظم والمجهز بأسلحة حديثة وطيران ودبابات وكافة الوسائل والتقنيات والأساليب الحديثة. كما كان للإعلام والإشارات الإنكليزية ووسائل الاتصال بين القوات، علاوة على اختراق العملاء، الأثر الخطير على سير الثورة والثوار ومصير البلاد.

كما يؤخذ على النجف أيضاً أنها لم تتّفق مع شركائها في الثورة أثناء التجهيز والإعداد، على شكل السلطة والقيادة ونوعها. فما من ثورة إلا ولها أهداف، **أولها**: التغيير، وهذا يستدعي العمل المنظم للإمساك بقمة السلطة ومراكز النفوذ والقوة ووضع البرامج والمشاريع مسبقاً وإعداد الأدوات الكفيلة بتنفيذها، مع العلم أنّ الثورة لم تقم على سلطة محلية وإنما على محتلّ غاشم. والمجتمع، حال التحرر، يحتاج إلى قيادة عاقلة وحكيمة تأخذ به وتسيّره بموجب خطط منظمة ومدروسة تلافياً للفوضى والفلتان وتسريعاً للبناء. ولكن ما أنْ لاقت ثورة العشرين المآل الذي لاقته حركة الجهاد، حتى تهالك الجميع على الأمير فيصل بن الشريف حسين أمير مكة(*)، راجين منه الرضى والقبول بسدة العرش

(**) المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

(*) لقد شكا والده الشريف حسين من خيانته قائلاً: «.. إنه متمرد وخائن لوالده.. إذا استمر فيصل في تدمير مستقبله الطيب وأمنه وشرفه (المصدر نفسه، ص ٣٦٦).

العراقي(**). لقد مهّدت بريطانيا بوسائلها الخبيثة وخداعها لمجيء فيصل إلى العراق وأوهمت العراقيين بطريقلا أو بأخرى، بأنها لا تريده ملكاً عليه. ولقد انْطلت الحيلة أيضاً على المرجعية والعراقيين فساهموا فعلاً بمجيء فيصل ورفعه إلى سدة العرش. وكان جزاؤهم فيما بعد، أنه لم يتورّع عن ضربهم وتشتيت شملهم شرقاً وغرباً ليخلو الجوّ للمستعمر الذي، خلف الواجهة العربية، أمسك بمفاصل العراق على كافة المستويات بقبضات حديدية.

وسوف نلحظ على ضوء ذلك، في السطور اللاحقة، الدور التربوي والاجتماعي والسياسي الذي أدته النجف في الفترة الواقعة ما بين ١٩٢٥م و١٩٤١م، سلباً أو إيجاباً.

فمنذ أنْ استتب الأمر للمستعمر البريطاني، بعد ضرب القوى الإسلامية والوطنية في العراق سنة ١٩٢٥م، شرع في تطبيق منهجيته في تفتيت المجتمع العراقي ثم إعادة صياغته حسب مصالحه وغاياته.

ولقد لفت هذا الأمر كثيراً من الباحثين الذين توقفوا عنده محلّلين وناقدين. لقد ظهر جلياً شبح القن الإقطاعي الذي كان سائداً في أوروبا خلال عصر الظلمات أو القرون الوسطى. وفُصل بين القيادات الإسلامية والوطنية وبين قواعدها وانعدم التواصل بشكل شبه تام.

لم يترك المستعمر، وقد خلا له الأمر، ريعاً إلا ودقّ فيه إسفين تفكيك وتذرير. لقد أحيا عنصرية الأقليات الإتنية والشقاق الطائفي وأغدق عليهم وعود الاستقلال، على غرار وعد بلفور لليهود في فلسطين، وأعانهم على فتح المدارس ومهّد السبل للمبشرين الأجانب

(**) انظر: د. دافيد فرومكين، مصدر سابق، ص ٥٠٦ و٥٠٧.

ولمدارس الإرساليات. كما أدخل إلى العراق كل ما لم يكن للشعب به عهد، من الخمارات وأندية القمار وصالات السينما وغيرها من الملاهي وأدوات التخلع أو التفسخ الخلقي.

كمّ المستعمر بأدواته العربية كل فم ولسان يجهر بالحرية أو يطالب بالاستقلال، وجُلد الطلاب المتظاهرون والمنادون بشعارات معادية للصهيونية ومنددة بوعد بلفور، وعُزل بعض أساتذتهم من مراكزهم ونفي البعض الآخر أو أدخل السجن.

ولكي لا تترامى الأصوات الحرة خارج العراق أو تبلغ الأقطار العربية الأخرى، قطع المستعمر بينها كل اتصال يؤدي إلى تكامل حلقات سلسلة النهوض للتحرر والاستقلال، كما قطع أية علاقة تبادل تجارية. وانحصرت العلاقة انْحصاراً شبه كلي مع المركز المتبوع.

السلطة البريطانية كبلت المجتمع العراقي بالمعاهدة تلو الأخرى، وأصبح البيض العراقي كلياً في السلة البريطانية. البريطانيون أخذتهم العزة بالإثم، فتمادوا في ممارساتهم العشوائية وإملاء إرادتهم على العراقيين. «كانت الحكومة البريطانية تخبط خبط عشواء في سياستها العراقية فعقدت المعاهدات الواحدة تلو الأخرى..» أما المعاهدات: فالأولى سنة ١٩٢٤، أبرمت لترسخ أقدام المستعمر وتجعل منه حاجة أو ضرورة لا غنى عنها. والمعاهدة الثانية سنة ١٩٢٦م، كانت أشدّ وطأة من الأولى، وقد أعاد البريطانيون النظر فيها، لما تكشف من تعسف المستعمر وطغيانه ومن استكانة السلطة العراقية المحلية واستسلامها، وعُدلت تحت ضغط المعارضة.

أما المعاهدة الثالثة ١٩٢٧م، فقد شكلت سبباً لاستقالة الحكومة عندما هاج الشعب ونزل إلى الشوارع مندّداً ورافضاً. لقد دخل العراق

على أثر ذلك، في فراغ دستوري استمرّ ثلاثة أشهر مما أرغم البريطانيين على التخلي عن كثير من تصلّبهم وإلى نحو منهج جديد في سياستهم. «وقد أبلغ وكيل المندوب البريطاني السامي (روبرت بروك) الحكومة العراقية ما يلي:

١ - الوعد بترشيح العراق لعضوية عصبة الأمم لعام ١٩٣٢م.

٢ - إخبار مجلس العصبة في اجتماعه القادم التخلّي عن مشروع معاهدة ١٩٢٧م.

٣ - إخبار مجلس العصبة في الوقت نفسه بعزم بريطانيا على إدخال العراق في عصبة الأمم سنة ١٩٣٢م».

وفي سنة ١٩٣٠م، عقدت معاهدة، بين الطرفين، تلحظ الوجود البريطاني بعد انتهاء الانتداب ودخول العراق في عصبة الأمم. مدة هذه المعاهدة خمس وعشرون سنة. وقد اعتبرها الأجنبي والعربي صكاً إنتدابياً مغلفاً.

لقد كان «لولسن» الحاكم البريطاني في العراق نظرة «رجعية استعمارية، حسبما جاء في كتابه تنازع الولاء: إنّ العراق لا يصير أهلاً للحرية إلا إذا أشرب المبادىء المسيحية».

لقد شجعت حكومة الاحتلال كافة القوميات والطوائف على فتح المدارس، فكان هناك مدارس للكلدان والسريان والأشوريين والأرمن واليزيديين الأكراد والسُنَّة والشيعة، كل منهم ينشدّ إلى مطامحه ويميل إلى هواه. وكل لون بما لديم فرحون. وقد لفت هذا الأمر أحد الباحثين الذي وجد «أن العملية التربوية كانت موضوعة في أيدي الإدارات التعليمية المختارة من السلطة الاستعمارية.. لتحقيق السياسة التعليمية المنسجمة والسياسيات الاستعمارية».

النجف، حيال هذا الواقع، ومنذ ١٩٢٤ حتى ١٩٣٠م، عكفت على الشأن التربوي، ولكن دونما تغيير أو تطوير في الأسلوب والمنهج. منذ انتهاء العقد الثاني من القرن العشرين، بدأت النجف تعاود نشاطها السياسي وتعيد النظر في المستوى التربوي. لقد لاحظت الواقع الذي بات مقيماً على المستوى التربوي، فعمدت إلى تشييد المدارس، بحدود إمكانياتها المتواضعة، لا سيما بعدما قُطعت عنها الحقوق الشرعية، وخصوصاً من جهة إيران، بضغط من ملكها ومحاربة الحكومة المحلية لها. لقد شيّدت النجف مدارس عدة: «مدرسة الإمام الجواد في بغداد، ومدرسة الجواد في الكاظمية، ومدارس منتدى النشر في النجف الأشرف، وبعض المدارس الأخرى في البصرة وكربلاء وغيرها».

وانتبهت النجف أيضاً إلى ضعف جهازها الدعائي وفي عدد أئمة الجمعات والخطباء والأكفاء. واستطاعت خلال فترة، تلافي الضعف والنقص وجابهت المبشرين بخريجين لها قدامى. وجهت للنجف ملاحظات نقدية تمسّ هيكليتها الداخلية والخارجية: في الشكل والمنهج والأسلوب والمواد أيضاً: فمن الملاحظات التي سجّلت منذ الثلاثينات وما تلاها، اقتصار النجف على تدريس الكتب القديمة المعقدة من حيث اللغة والمنهج والأسلوب.

ولقد أصاب كثير من الملاحظات تلك، موقعها الصحيح، لأن الزمن ذو غِيَرٍ والإنسان في تطور، والأوضاع في تجدد وتلوّن، وأصبحت الأمور في تعقيد مطرد. فلا بدّ إذن، من مسايرة التجدد ومواكبة التغير بالتغيير والتطوير، ونبذ كل موروث لم يعد قابلاً لمسايرة المستجدات الحياتية.

وبالفعل لم يطل هجوع النجف على ما دون ١٩٣٠م، بل استيقظت

على صوت من داخلها يؤذّن: حيّ على النهوض والإصلاح والتحديث. فكان هناك وبعد لأي من الزمن، حركتان إصلاحيتان تمثلتا في «جمعية منتدى النشر» «ونهضة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء».

«تعود فكرة بذور الجمعية الأولى إلى سنة ١٩٢٤م حين عقدت الاجتماعات السرية للتفكير في طريق الإصلاح واكتساب الشعور العام. ولكن الجمعية في بدايتها جوبهت بعقليات ثاوية في رحم التقليد وراعفة بالبدائية. وفي الثلاثينات وأمام تفاقم الوضع التربوي في العراق والنقد الذي وُجّه للنجف من الداخل والخارج، سارعت الجمعية إلى فتح المدارس الحديثة بحسب الشروط العصرية وتعليم العلوم العصرية بلغاتها الأجنبية أو العربية.

أما حركة كاشف الغطاء الإصلاحية فقد تميّزت بالاتساع والشمول والدقة المطلوبة والدراسة الوافية والمستوعبة للمستجدات، والمستشرفة لآفاق المستقبل التربوي على الصعيدين الإسلامي الداخلي والصعيد الخارجي. لقد نظرت في مناهج الدراسة ولغاتها وأساليبها بماضيها وحاضرها ومستقبلها وإمكانياتها وطموحها وغاياتها. ووفّرت هذه الحركة كافة الشروط والمستلزمات التي تتمتع بها المدارس الحديثة في الداخل والخارج، كما أنّها عملت على تبادل وجهات النظر العلمية بين النجف والأزهر، تمهيداً لتوحيد مناهج التعليم وأساليب التدريس وتأليفاً بين الأذواق والأفكار والاتجاهات، من السُنَّة والشيعة.

وفي دراسة إتنولوجية لوضع النجف المدينة في ثلاثينات القرن العشرين، على المستوى العمراني والاجتماعي والاقتصادي.

لاحظنا أنه جرت على مدينة النجف تغييرات وتعديلات أساسية. فقد أصبحت المدينة بعد هدم سورها من قبل الحكومة مدينتين: القديمة

وهي داخل حدود السور، والجديدة التي أُنشئت خارجه حسب الأشكال الحديثة وشروطها، كما أنّ الحكومة عمدت إلى توسيع شوارع المدينة القديمة. ثم أجرت الدولة داخل النجف تغييرات جذرية في الأربعينات حيث أُزيلت أسواق ومحّال وهدمت بنايات قديمة ثم شيّدت بنايات جديدة. وفي الثلاثينات أنشأت السلطة المحلية في النجف ثلاث مدارس حكومية للبنين والبنات بعد أن كان العلم مقتصراً على البنين وحسب.

وفي النجف اليوم: كل ما يمكن أن تجده في مدينة عصرية: من المطاعم والمقاهي والفنادق والحمامات العامة والحلاقين والمخابز والمؤسسات الصناعية الكبيرة والصغيرة، ومن المدارس للبنين ما يتجاوز الستين مدرسة. وللبنات ما يقارب الخمسين، وأما المدارس الدينية فعددها يتجاوز العشرين.

وفي النجف مكتبات خاصة وعامة ومؤسسات صحية من مستشفيات وعيادات ومستوصفات رسمية وصيدليات.

وحسبما يبدو فإن اللباس لم يعد متجانساً إنْ على مستوى الرجال أو النساء، نظراً للانفتاح على مظاهر العصر أو عدمه.

منذ الثلاثينات بدأت النجف تتخلى عن وسائل النقل القديمة، وأخذت الوسائل العصرية كالسيارات وغيرها. وعلى مستوى الصناعة فإنها لم يطرؤ عليها تقدم ملحوظ. أما تركيبة المجتمع النجفي، فتتلخص بأنه ليس في النجف «طبقية» بالمعنى لمعروف لانتفاء الشروط التي كانت سبباً في بعث هذا المفهوم منذ صعود الرأسمالية الغربية مصحوبة بالتكنولوجيا والاستغلال والاحتكار للآلة وللإنسان.

منذ استقلال العراق الشكلي سنة ١٩٣٢م، مع دخول النظام الرأسمالي إليه أصبحت النجف كسائر المدن العراقية المرتبطة بالنظام الرأسمالي:

وهيكليتها الاجتماعية تتشكل من المرجعية الدينية وحوزتها وعلمائها. ثم من التجار ومعلمي المدارس الخاصة والرسمية وموظفي الإدارات (قطاع الخدمات) وعمال المصانع البسيطة وأصحاب المهن الحرة، كالأطباء والصيادلة وأصحاب المقاهي والصناعات اليدوية والحوانيت وعمال البناء. وأكثرية المجتمع النجفي تميل إلى الأعمال الحرة وإلى قطاع الخدمات، نظراً لضعف قطاع الزراعة والصناعة، حيث لا ينبت في النجف سوى بعض الحبوب: كالقمح والشعير والعدس وغيره.

وبين ١٩٣٢م و١٩٤١م جرت أحداث ووقائع مهمة. لقد حدث انقلاب عسكري بقيادة الزعيم العسكري، بكر صدقي سنة ١٩٣٦م. وكان قد سبقه عدة انتفاضات عشائرية. منها انتفاضة الرميثة سنة ١٩٣٥م التي قُمعت بقيادة العسكري المذكور. كما حصل انقلاب آخر بتدبير رشيد عالي الكيلاني سنة ١٩٤١م، وقد قُمع وأفشل بواسطة القوات البريطانية. أما دور النجف السياسي في تلك الفترة فلم يكن بأقل من أدوارها السابقة.

وكما نعلم، فإن النجف أخذت المواقف الملائمة سابقاً ضد وعد بلفور، وضد معاهدة سايكس ـ بيكو، وضد تصريح الوزير الفرنسي «بيشون» الذي يعتبر بأن «لفرنسا حقوقاً في لبنان وسوريا وفلسطين». ولم ينحصر همّ النجف في العراق وحسب، بل امتدّ ليطال كافة الأقطار العربية والإسلامية. لقد ساندت الثورات العربية ضد الاستعمار بوسائلها المتاحة، الثورة العربية في سوريا بقيادة سلطان الأطرش والثورات الفلسطينية ضد الإنكليز واليهود في فلسطين، وثورة الخطابي في الريف المغربي وغيرها.

ساندت النجف انقلاب بكر صدقي ١٩٣٦م، بفتوى تهيب بالشعب أنْ يسانده ويناصره، كما وقف علماؤها ضدّ أي تشريع بريطاني يضر بمصلحة العراق، ولا سيما ضد ما جاء في بنود معاهدة ١٩٣٠م. ولم تكن الفتاوى

تصدر إلّا بعد التشاور مع علماء السُنَّة والقياديين الوطنيين على قاعدة: ما خاب من استشار، ومن شاور العقلاء شاركهم في عقولهم.

ما يؤخذ على النجف في تلك الفترة أنها دخلت في لعبة «شد الحبل» بين السياسيين الذين تقتصر سياستهم على حب الوصول إلى مركز نفوذ وليس في سبيل قضية وطنية عامة. وقد اعتبر ذلك تسرّع في أخذ القرار دونما تمحيص للمعقول والموضوعي من اللامعقول. وذلك لأن أجهزة السلطة المحلية على كافة مستوياتها ساهمت في إسكات صوت النجف وفي تشريد علمائها. وعندما كانوا يقعون في أزمة سياسية أو أمنية كانوا يستصرخونها، كما حصل عندما طلب الوصي على عرش العراق، عبد الإله، من الإمام محمد الحسين كاشف الغطاء أنْ يثير العشائر والقبائل ضد إحدى الحكومات مقابل عشرين ألف جنيه استرليني ذهباً أرسلها إليه مع أحد رجاله سنة ١٩٤١م. ولكن كاشف الغطاء رفض ذلك بشدة وأمر الرسول الذي حمل الذهب أنْ يحمله بنفسه إلى الكيلاني لإيداعه خزانة الدولة.

هنا يتجلى لنا الموقف العقيدي الراسخ والسامي فوق المظاهر الدنيوية والزهد التقي، بمباذل العيش الرخيص وهمومه الآنية العابرة والتمسك بالمبدأ الثوري الذي يرتكز على بعث الإنسان السوي المنتفض على الانحراف والمتمسك بالقيم والثائر ضد كل طغيان واستكبار واستغلال. فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان وفي ما يتبعه من مستويات تجعله في مرتبة المخلوقات الدنيا.

وحيال ما تقدم من طروحات، تبرز بعض الملاحظات التي تقتضيها شروط البحث الموضوعي حيث يمكن لأي باحث متأمل عبر ما طُرح في هذا القسم، أنْ ينفذ إلى حقائق لا تخفى على ملاحظاته الموضوعية، بكل اتزان وتجرّد.

لقد سبق القول، بأنّ النجف حقَّ عليها الخروج أكثر من مرة، شاهرة سلاح عقيدتها الروحية وسلاح قوتها المادية المتواضعة تجاه القوة المنظمة الوافدة من الغرب، والممنهجة الطموح والأساليب والأهداف، وسجلت للتاريخ حركات مشرّفة، رغم الأخطاء التي وقعت فيها، انطلاقاً من «أنّ الذي لا يعمل، لا يخطىء، مع العلم أنّ الذي يعلم ويقدر على العمل ومن ثم لا يعمل يبوء بنتيجتين حتميتين، **إحداهما**: السقوط على هامش المجتمع ونبذه، أي عدّه من بين الأموات الذين يمشون على الأرض، **والثانية**: سخط الخالق وغضبه عليه في الحياة العاجلة والأخرى الآجلة، وما يجرّ ذلك عليه من الثبور وعظائم الأمور الحسابية حيث سيقول مع القائلين: «يا ليتني قَدَّمْتُ لحياتي» كما جاء في القرآن.

ولكن النجف، وفي الفترة الممتدة ما بين ١٩٢٥ و١٩٣٠م، التي تلت العقاب الذي نفذه المستعمر، وبأيدٍ عربية بحقها مما أزاحها عن مركز صنع القرار السياسي، على امتداد هذه الفترة بالذات، خلدت إلى نوع من الجمود، بل ويمكن القول: قرّت على مهد الهزيمة، كالجندي الجريح لذي أعياه النزف وقعد به عن النهوض والكفاح، فانطبق عليه القول: «عين بصيرة ويد قصيرة. ولكنه واقع غير مشوب بحرارة الاندفاع والطموح إلى التغيير أو التجديد والإصلاح، ليس على المستوى السياسي وحسب، بل على سائر المستويات أو الأصعدة: التربوية والاجتماعية وغيرها...

لقد انكفأت إذن انكفاءة غير ذات تأمل عميق وممحص وناقد، بل مكثت معتنقة الموروث التقليدي وحاضنة إياه، وحامية له ضد كل ما يمكن أنْ يلامسه أو يمسه من التقليم أو التطعيم أو التلقيح حسبما يتلاءم مع طبيعة المرحلة العلمية وشروط المناخات الجديدة التي تجاوزت شروطاً كثيرة في هيكليته وسبقه بشأو بعيد.

خلال هذه الفترة، كانت معاول الهدم البريطانية، وبسواعد عربية مأجورة، تدمّر وتهدم ما لا يتوافق مع مصالحها، الحاضرة والمستقبلة تصفح وتركّب سناناً في كل قناة من قنوات العراق، نابضة بالقوة وبإمكانية النهوض أو العمل على صياغة شخصية جديدة للعراق، تملك مقومات وأواليات البحث عن الذات، وتحديد الهوية علاوة على عمليات التفكيك والتذرير، حتى بات الوضع ينذر بأسوأ العواقب.

فبعدما ملك المستعمر زمام الأمر السياسي والاجتماعي، وشرّح مبضعه وبتر ما اقتضت مصلحته، انصبّ همّ معوله على الشأن التربوي. فإذا خلال ١٩٢٥ـ ١٩٣٠، لكل أقلية دينية أو إتنية لون تربوي مستقل عن الألوان المختلفة للإتنيات الأخرى. وإذا تلك الإتنيات تشكل آليات طيّعة في يد المحتل الذي راح يقولها أو يحركها حسبما تفرض مصالحه ويخدم ويرسخ حضوره.

وما عتمت في نهاية العقد الثاني من القرن العشرين، أنْ تجلّت ترسيمة المجتمع العراقي. برزت بألوان وخطوط متنافرة وغير منسجمة كلياً مع كل ما يمسّ المصلحة الوطنية أو القومية.

وكما يبدو، فقد أصبح هذا الواقع مقيماً، وطالت ظلاله كافة أنحاء العراق كما طالت عقر دار المرجعية الدينية الإمامية في النجف.

وفي بداية الثلاثينات صحت النجف مذعورة ثم أطلقت الصوت. حيّ على الإصلاح والتجديد. انطلق الصوت وبدأت ورشة العمل التربوي، ولكن بعدما كان القطُّ البريطاني قد أنشب مخالبه وثبت أنيابه في معظم مفاصل الجسم العراقي، فمزقت كل رئة حسبت فيها بقية نفس نهوض وطني أو قومي.

في بداية الثلاثينات. انطلقت النجف على الصعيد التربوي،

بحركتين إصلاحيتين، تمثّلت الأولى بجمعية «منتدى النشر»، والثانية تلتها بعد خمس سنوات، متمثّلةً بنهضة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء الإصلاحية.

لقد كان لهاتين الحركتين، دور مهم وأساسي ولكنه أتى متأخراً وجزئياً. تناولت هاتان الحركتان الأسلوب التربوي والمنهج وبعض المواضيع بالإصلاح والتجديد والتغيير في بعضها، واندفعتا بحرارة العقيدة والإيمان بسنّة التطور والتطوير ووجوب مواكبة الزمن المتدفق بالجديد، تجابهان ما غرسه الأجنبي من مدارس مطبوعة بطابعه وممهورة بختم شخصيته ولكنهما، ونظراً للصحوة النجفية المتأخرة على إعادة النظر بالموروث التقليدي وغيره، فاتهما القطار بنسبة ولمسافة كبيرة. مما رسم علامات استفهام حول الموقف المتخاذل الذي لا يتماثل مع ماضي النجف ونضالها المشرّف، ولا يشاكل أية سمة من سماتها العقيدية والتربوية التي استقرت على فتح باب الاجتهاد الذي يطمح على تحريك النصوص السماوية وغيرها في اتجاه النظر الدائم إلى تحريك الإنسان وتطويره، أي إلى صياغته صياغة حضارية متطورة بتطور الزمان والمكان، كما فعل أئمتها الذين ما توانوا لحظة عن ضخّ روح التجديد والتطوير موائمين طبيعة كل عصر وُجدوا فيه وعايشوه.

حسبما تقضي طروحات وأهداف الرسالة السماوية التي تتخذ من الإنسان موضوعاً لمشروعها الحضاري.

وحسبما يبرز لنا، فقد أدَّى تخاذل النجف عن القيام بدورها التربوي خلال ١٩٢٥ـ ١٩٣٠م وعن إعادة النظر بهيكلية نظامها التربوي، علاوة على ما قامت به السلطة المحتلة ورديفتها العربية، إلى عزل النجف عن قواعدها وقطع التواصل الروحي والفكري والمادي أيضاً

بينهما، أدى إلى بعث مناخ من الصراع الصامت بين القديم والمستجد على مستوى العادات والتقاليد والممارسات، ومن الصراع الظاهر والعلني على المستوى الفكري والمنهجي كما بينا سابقاً.

أما على المستوى السياسي، فقد أصبح الشرخ كبيراً بينها وبين أكثرية كانت تأتمر بأمرها، والهوة سحيقة. لقد سبب انطواؤها طمس قسم كبير من سحر نفوذها الروحي الذي كانت تتمتع به وراحت تخبط خبطاً غير ناضج. وهذا ما برزت تعبيراته في مناصرتها للانقلابات المحلية التي لم تكن تطمح إلى مصلحة وطنية أو قومية بل إلى مركز نفوذ شخصي كما يتبين للدارسين المتجردين. كما أنّ هذا يدفعنا إلى الاستخلاص بأنّ النجف لم تكن، على المستوى السياسي، وفي فترة الثلاثينات من القرن العشرين منهجية مدروسة ولا تصوراً سياسياً ناضجاً ومستقراً لكيفية معالجة الواقع في حاضره ومستقبله. وهذا ما لا يجوز شغوره أو غيابه عند قيادة أية قيادة، فكيف إذا كانت القيادة على مستوى المرجعية الدينية في النجف التي كانت قد قدمت نفسها مرجعية عالمية ولكافة المسلمين، في فترة عصيبة ورهيبة، أي في الربع الأوّل من القرن العشرين. ولكن ما تجدر ملاحظته، هو أن النجف هي مرجعية جعلية أو مكتسبة ولا تتّسم بالعصمة، حال الأنبياء والأئمة، بل تتمثل سيرتهم وتنهج نهجهم. لذلك كان عليها أنْ تدرس بعمق ما يجب الإقدام عليه، وأنْ تُنْضِجَ تأملها أو نظرتها للأمور المستجدة، وأنْ تضع خطى ومنهجية عملية مستعبرة من تجارب الماضي ومستوقدة من إيجابياتها وسلبياتها تحاشياً لأسوأ الآثار والنتائج عليها وعلى مقلّديها وناهجي نهجها.

الملحق رقم (١)

شورى الفقهاء تقود ثورة العشرين الإسلامية الخالدة في العراق عام (١٩٢٠)[١].

وكان لكل واحد من العلماء المذكورين دور خاص في تعبئة الجماهير للثورة، فالشيخ مهدي الخالصي، والسيد هبة الدين الشهرستاني كانا حلقة الوصل بين (القيادة) وبين علماء الدين في الكاظمية وجماهيرها، كما أن السيد أبو القاسم الكاشاني كان حلقة الوصل بين (القيادة) وإيران، أما الميرزا أحمد الحراساني فقد كان حلقة الوصل بين القيادة وعلماء وجماهير وعشائر النجف الأشرف، والآخر إن كانا حلقة الوصل مع عشائر الفرات الأوسط..

ولم يكن العلماء السادة وحدهم في الهيئة.. فقد كان إلى جانبهم علماء دين وخطباء كثيرون ولكنهم كانوا قطب الدائرة في الحركة الثورية الإسلامية..

وكما يلاحظ في تلك الهيئة فإن أعضاءها أما أنهم كانوا ابن زعيم ثورة شعبية ضد البريطانيين (كابن الأخوند الخراساني)، أو أصبح بنفسه زعيم ثورة (كالإمام الكاشاني)..

---

(١) عن الأسدي، مرجع سابق، ص ٥٣٤.

الإمام الشيرازي منهج قيادة:

إن منهج الإمام الشيرازي في القيادة كان يعتمد على الشورى. ومن هنا، فقد شكل في البداية مجلس شورى للعلماء، كما شكل فيما بعد ـ وعلى أثر فتواه بجواز حمل السلاح ضد الإنكليز ـ مجلساً لإدارة (الحرب) ضد القوات الإنكليزية يتشكل من رؤساء العشائر الثائرة، ومن الوجهاء وكبار زعماء الثورة.. وكان على رأسهم (الحاج عبد الواحد سكر)..

الملحق رقم (٢)

وثيقة أخرى حول (الشورى) في ثورة العشرين[١].

* وبعد أن تزعم الإمام الشيرازي الثورة أسس مجلساً من كبار العلماء العاملين للمشورة فكانوا ساعده الأيمن ولسانه الذرب وعونه في الشدائد والصعاب، وهم آيات الله: الشيخ مهدي الخالصي، والسيد أبو القاسم الكاشاني، والسيد محمد علي هبة الدين الشهرستاني، وميرزا أحمد الخراساني، والشيخ محمد رضا الشيرازي، والسيد ميرزا مهدي الشيرازي، والسيد أبو الحسن الأصفهاني وغيرهم.

(١) الإمام الشيرازي يشكل الحكومة الإسلامية في العراق خلاصة لكتاب (الثورة العراقية الكبرى) لمزهر آل فرعون..

الملحق رقم (٣)

في دار الإمام الشيرازي يُعقَد مؤتمرٌ عام لقيادة الثورة.. ثم يعلن عن تشكيل (مجلس علمي) مؤلف من آيات الله.. لقيادة الثورة[١]..

(طرد الحاكم البريطاني من كربلاء وتشكيل الحكومة الإسلامية):

بعد واقعة الرارنجيه أمر الإمام الشيرازي بطرد حاكم كربلاء ومن معه من الحامية، وفي الصباح اجتمع الزعماء في كربلاء بدار آية الله الشيرازي وقرروا (مجلس قيادة الثورة) تشكيل أربعة مجالس وهي:

١ ـ المجلس العلمي: وأعضاؤه آيات الله السيد محمد علي هبة الدين الشهرستاني، والسيد أبو القاسم الكاشاني، وميرزا أحمد الخراساني. والسيد حسين القزويني، وميرزا عبد الحسين نجل آية الله الشيرازي، وكان الشهرستاني رئيساً له، وواجب هذا المجلس هو قيادة الثورة وبث الدعوة بين طبقات الناس في المدن والعشائر بلزوم الاشتراك في الثورة وتوسيع نطاق العمل. وتوجيه الإرشادات الدينية فيما يخص لثورة كما أن هذا المجلس يشرف على أعمال المجالس الأخرى.

٢ ـ مجلس الأمة: وأعضاؤه السيد عبد الوهاب آل الوهاب والسيد

(١) المصدر/٣٩.

أحمد الوهاب والسيد محمد رضا خان، والسيد عبد الحسين الدده، والسيد إبراهيم الشهرستاني والسيد محمد علي ثابت، والسيد حسن نصر الله وعبد النبي عواد، وهادي الحسون وعبد علي الحميري، والحاج عبد أبو هر، وعلوان الجار الله، وعلي المحمد المنقوش، وعزيز علوان الزنكي ومحمد الحاج حسن شهيب، وممثل آية الله الشيرازي الحاج محمد حسن أبو المحاسن، ومهمة هذا المجلس ترشيح الموظفين وجباية الضرائب والرسوم الإسلامية وتوزيعها للصرف حسبما يقتضي، وتنظيم المستشفى وتشكيل قوة من الشرطة وحسم الدعاوي وتأمين الطرق الموصلة إلى كربلاء.

الملحق رقم (٤)

علماء الأمة يوقعون مضبطة لإبلاغ صوت مظلومية العراق إلى إسماع العالم[1]..

استنجاد الثوار بالخارج:

* عندما أحس زعماء الثورة أن السلطة البريطانية لا تريد أن تسمع منهم ولا تريد أن تتفاهم معهم، فكروا ببث صوت العراق والدعاية له في الخارج، فاختاروا الشيخ محمد رضا الشبيبي وزودوه بثلاث وثائق:

الأولى: موقّعة من العلماء في كربلاء والنجف.

الثانية: موقّعة من زعماء ورؤساء عشائر الفرات الأوسط.

الثالثة: موقّعة من الشباب المثقف العامل في الحقل الثوري.

---

(١) المصدر/٤٩.

الملحق رقم (٥)

بيان العلماء الأعلام يثمر صدى واسعاً في فضح جرائم البريطانيين في العراق عام ١٩٢٠م[١].

البريطانيون لا يحترمون المقدسات:

* عندما كان الثوار مشغولين بمحاربة القوات البريطانية في الحلّة والمُسيَّب والرميلة وديالى جاء سربٌ من الطائرات البريطانية وقصف مسجد الكوفة وقتل جمعاً من طلاب العلوم الدينية العزل، وقد أثمر ذلك صدى واسعاً داخل العراق وفي العالم أجمع بواسطة البيان الذي أصدره العلماء الأعلام.

---

(١) المصدر/ ٤٩.

الملحق رقم (٦)

قيادة ثورة العشرين الشوروية تبعث برسائل مشتركة إلى بعض الجهات الدولية[١] وهذه:

رسالة الشيرازي وشيخ الشريعة إلى الرئيس الأميركي ولسن، يطلبان فيها مساندته في دعم العراقيين بإقامة دولة عربية مستقلة إسلامية برأسها ملك مسلم مقيد بمجلس وطني. وقد أرسلت بمناسبة انعقاد مؤتمر باريس[٢]

لحضرة رئيس جمهورية الولايات المتحدة الأميركية المحترم.

ابتهجت الشعوب جميعها بالغاية المقصودة من الاشتراك في هذه الحروب الأوروبية من منح الأمم المظلومة حقوقها وإفساح المجال لاستمتاعها بالاستقلال حسب الشروط المذاعة عنكم، وبما أنكم كنتم المبدأ في هذا المشروع، مشروع السعادة والسلام العام، فلا بدّ أن تكونوا الملجأ في رفع الموانع عنه، وحيث قد وجد مانع قوي يمنع من إظهار رغائب كثير من العراقيين على حقيقتها بالرغم مما أظهرته الدولة البريطانية من رغبتها في إبداء آرائهم. فرغبة العراقيين جميعهم والرأي السائد ـ بما أنهم أمة مسلمة ـ أن تكون حرية قانونية واختيار دولة جديدة

(١) نقلاً عن: كمال الدين، محمد علي: المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢) ثورة الخامس عشر من شعبان/ ٢٤٧/ وتاريخ الحركة الإسلامية الرهيمي.

عربية مستقلة إسلامية، وملك مسلم مقيد بمجلس وطني. وأما الكلام في أمر الحماية فإن رفضها أو الموافقة عليها يعود إلى رأي المجلس الوطني بعد الانتهاء من مؤتمر الصلح.

فالأمل منا حيث إنّا مسؤولون عن العراقيين في بث آمالهم وإزالة الموانع عن إظهار رغائبهم بما يكون كافياً ليطلّع الرأي العام على حقيقة الغاية التي طلبتموها في الحرية التامة، ويكون لكم الذكر الخالد في التاريخ بحرية العراق ومدنيته الحديثة.

في ١٢ جمادى الأولى سنة ١٣٣٧هـ

شيخ الشريعة الأصبهاني محمد تقي الحائري الشيرازي.

الملحق رقم (٧)

رسالة مشتركة ثانية[١].

رسالة الشيرازي وشيخ الشريعة إلى الرئيس الأميركي ولسن، عن طريق السفارة الأميركية في طهران، يطلبان إليه تأييد حقوق العراقيين بتشكيل دولة عربية[٢]

تحظى بخدمة جناب الأجل سفير دولة أمريكا المتحدة في طهران، المحترم بعد الاحترام اللائق:

لزمنا أن نحرر لكم في هذه الآونة على سبيل الإيجاز، وذلك نظراً إلى ما أملته حكومة الولايات المتحدة من الشروط المعروفة التي قدمها رئيس جمهوريتها لإحقاق الحقوق، وتقرير المصائر، قد رأينا أن نراجع حكومة الولايات المتحدة بتوسطكم ونستعين بها في تأييد حقوقنا بتشكيل دولة عربية.

ولا يخفاكم أن كل أمة مطوقة بالقوات العسكرية المحتلة من كل الجوانب لا تجد أمامها مجالاً حراً للتعبير عن آرائها في الحرية والاستقلال.

---

(١) تاريخ الحركة الإسلامية في العراق/الرهيمي.

(٢) نقلاً عن: كمال الدين، محمد علي: المرجع السابق، ص ١٨١، ١٨٢.

أما حرية الرأي المزعومة في هذا العهد فلا يطمئن إليها الناس، لهذا خشي أكثر الأهالي أن يعلنوا رغائبهم، ويكشفوا عما في ضمائرهم، وإذا بان خلاف ذلك فإنه لا شك مبعث عن الظروف القاسية المحيطة بهذه البلاد، لذلك رأى الشعب العراقي أن يستعين بحكومة الولايات المتحدة على المطالبة بحقوقه وإنجازها.

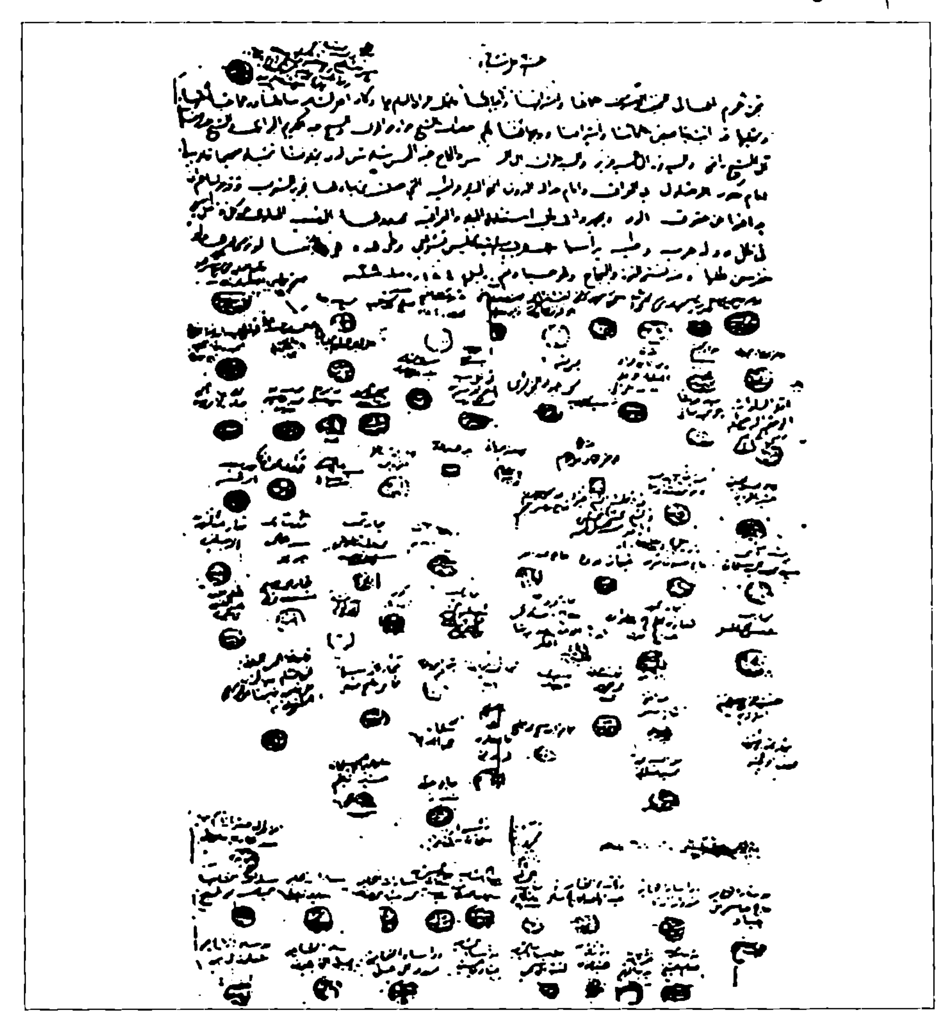
في ٥ جمادي الأولى سنة ١٣٣٧هـ

شيخ الشريعة (الأصفهاني)

محمد تقي الحائري (الشيرازي)

الملحق رقم (٨)

العلماء وقادة الثورة في النجف الأشرف يوكلون جماعياً من يمثلهم أمام حكومة الاحتلال[1].



صورة عن التوكيل الذي وقعه علماء ووجهاء النجف وزعماء عشائر الشامية (منطقة مجاورة للنجف) كممثلين عنهم للتفاوض مع سلطات الاحتلال حول استقلال العراق..)

(١) المصدر السابق.

الملحق رقم (٩)

القيادة الجماعية للأمة المؤسسة من الإمام الميرزا الشيرازي وجماعة العلماء الأعلام تصمم على مغادرة العراق لقيادة الثورة من خارج حدوده لظروف خاصة، وتكتيك مؤقت، هذا ما أكده نجل الإمام في رسالة بعثها إلى ولي عهد المملكة الحجازية.

رسالة الشيخ محمد، نجل الإمام الشيرازي إلى ولي عهد المملكة الحجازية الأمير علي بن الحسين. أرسلت في صيف ١٩١٩[١]

إلى حضرة صاحب السمو الملكي الأمير علي ولي عهد السلطنة العربية، حفظه الله تعالى.

بعد الثناء على ذاتكم الكريمة المحترمة، والدعاء لبقاء العرش الهاشمي، واستمرار حياته، فإنه أصل حياة الأمة العربية ومادة وجودها.

نبدي إلى سموكم أننا لا زلنا ولن نزال نتوسل إلى الله تعالى أن يعيد شرف الأمة الإسلامية إلى نصابه الأول على أيدي رجال النهضة الحديثة، الذين كوّنوا في هذه الظروف الحرجة دولة أصبحت موضع إعجاب الأمم الكبرى، ومحط آمال الشعوب العربية التي ما فتأت تنظر إلى ماضيها السعيد، وتتشوق إلى حضارتها القديمة.

---

(١) نقلاً عن: كمال الدين، محمد علي: ثورة العشرين في ذكراها الخمسين، ص ١٨٤، ١٨٥.

يا سمو ولي العهد، لا شك في أنكم جاهدتم في سبيل الأمة العربية جهاداً، قدره حق قدره كل عربي أضيم، فالشعب العربي في كل أنحاء المعمورة مدين لكم بتفاديكم العجيب، لإنقاذكم إياه من إشراك الظلم والاستعباد، ومخالب العتو والاستبداد.

يا سمو ولي العهد: إن القطر العراقي كسائر الأقطار العربية التي بايعت جلالة الملك أبيكم، وأزيدكم أنه لأكثر تحمساً في سبيل الاستقلال التام، وأشد نعرة قومية، وأقرب إلى الوحدة العربية، وذلك ولأنه مسكون بشعب عربي بحت ليس فيه دخيل يخشى شره، وها هو اليوم ينتظر بفروغ الصبر أن يسمع صدى دفاعكم عنه، فقد أكله الظلم، ونخر عظامه الاستبداد.

ولا يخفى على سموكم ما لاقاه العراقيون منذ بدء الاحتلال إلى هذا اليوم من المصائب العظيمة، والخطوب الجسيمة، وتحملوا من المظالم والاعتسافات في سبيل انتخاب أحد أخويكم الأميرين عبد الله وزيد ما لا يمكن سرده لكم، ولا ريب في أنكم تدركون أن موقف العراقيين إزاء الحكومة المحتلة موقف ملؤه المخاوف والأخطار، لذلك يصعب عليهم مباشرة رفع أصواتهم إلى مؤتمر الصلح وعصبة الأمم وإلى الصحافة الحرة والحكومات الديمقراطية. ومن أجل ذلك كله فقد انتدب أبي حضرة الفاضل الشيخ محمد باقر الشبيبي ليفيدكم شفاهاً عما ينبغي عمله بالفعل لإنقاذ هذه البلاد الطاهرة التي عاث فيها أعداء الإسلام فساداً، وضيّقوا الخناق على إخوانكم الذين أبكاهم التحكم الغريب، والظلم العجيب. **ومن جراء أفاعيل حكومة الاحتلال التي اعتدت ظلماً وعدواناً على الأماكن المقدسة مقامات أجدادكم الطاهرين، وأهانت مراكز العلماء الروحانيين، صمَّم أبي وجماعة العلماء الأعلام على مغادرة هذه البلاد إلى بلاد فارس، فقد كبر عليه أن يرى تحقير المسلمين**

وازدراءهم من أعدائهم. نعم، كبر عليه أن يرى الأعلام الصليبية تخفق على البلاد العربية، فالله الله في العراق وانتشاله من مهاوي الحيف والجور. والسلام عليكم ودوموا مؤيدين.

الأحقر محمد رضا نجل آية الله الحائري.

الملحق رقم (١٠)

فقهاء الأمة يدعون بصورة جماعية وفردية الشيخ خزعل إلى الجهاد ضد قوات الاحتلال البريطاني.

نص برقية عدد من المجتهدين في النجف إلى الشيخ خزعل أمير المحمَّرة يدعونه إلى الجهاد[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يخفى أن من أهم الواجبات المحافظة على بيضة الإسلام والدفاع في النفس والنفيس عن ثغور المسلمين ضد مهاجمة الكفار. وأنت في ثغر مهم من تلك الثغور، فالواجب حفظ ذلك الثغر عن هجوم الكفار بكل ما تتمكن، كما يجب ذلك على سائر العشائر القاطنين في تلك الجهات، واللازم عليك تبليغ ذلك إليهم كما أنه يحرَّم على كل مسلم معاونة الكفار ومعاضدتهم على محاربة المسلمين، والأمل بهمتك وغيرتك أن تبذل تمام جهدك في دفع الكافرين، والله مؤيدك بالنصر على أعدائه إن شاء الله تعالى.

١ محرم ١٣٣٣هـ - ٢٢ تشرين الثاني ١٩١٤م
محمد كاظم الطباطبائي

---

(١) صورة البرقية محفوظة لدى حسين الشيخ خزعل بالبصرة. النص مقتبس عن: النجار، مصطفى عبد القادر: مرجع سابق، ص ٣٠٢.

عشار ـ بواسطة الأجل الحاج حمود الملاك لحضرة الأجل الأكرم سردار أرفع دام إقباله تعالى:

باسم الشريعة المحمدية، يجب عليك النهوض والقيام واتفاقكم مع المسلمين في مدافعة الكفار عن ثغر البصرة بالمال والنفس وبكل ما تقدرون عليه، وهذا حكم ديني لا يفرّق بين إيراني والعثماني، جاهدوا بأموالكم وأنفسكم لينصركم الله بحوله.

خادم الشريعة	الأحقر	الأقل
محمد حسين المهدي	**سيد مصطفى الكاشاني**	**شيخ الشريعة الأصفهاني**

الأحقر	الأحقر
آية الله زاده خراساني	**السيد علي التبريزي**

١ محرم ١٣٣٣هـ ـ ٢٢ تشرين الثاني ١٩١٤م.

الملحق رقم (١١)

العلماء وقادة الثورة يبعثون بمذكرة جماعية إلى الشريف حسين ملك الحجاز[1].

نص إحدى المذكرات التي أرسلها عدد من العلماء وزعماء العشائر والوجهاء إلى الشريف حسين في صيف ١٩١٩هـ وقد حملها الشيخ محمد رضا الشبيبي

إلى ملك العرب الحسين بن علي

السلام عليك ورحمة الله. أما بعد: فإن الحلفاء في الحرب العظمى أذاعوا إلى سكان الفرات في هذه الأيام منشوراً عاماً فحواه أنهم لم يحاربوا إلّا لتحرير الشعوب، وأن يكون لكل شعب من الشعوب حق تقرير مصيره بنفسه وإدارة شؤونه من قبله، ولم يكن لهم نية الفتح والاستعمار. وبناءً على هذا، طاف الحاكم الملكي العام في العراق واجتمع بكافة الزعماء والرؤساء والعلماء طالباً إليهم أن يبدو رأيهم في النقاط التاية:

١ ـ في حدود المملكة العراقية وما إذا كانت الموصل جزءاً من العراق أم لا.

---

(١) نقلاً عن: الحسني، عبد الرزاق: العراق في دوري الاحتلال والانتداب، ج١، ٧٧.

٢ ـ في الحكومة التي يرغبون فيها والأمير الذي يملّكونه في البلاد.

وبعد المداولات والمذاكرات أبلغوا الحاكم السياسي البريطاني العام في العراق بأن الموصل جزء لا يتجزأ من العراق، وطلبوا إليه تأسيس حكومة عربية دستورية على أن يكون أحد أنجال جلالتكم ملكاً على العراق، كما يبلغكم تفصيله المندوب من قبل عموم العراقيين الشيخ محمد رضا الشبيبي.

الملحق رقم (١٢)

اجتماع علماء الأمة بالإمام اليزدي للمشورة حول مصيرالعراق؟ والصدور بقرار حول اجتماع شوروي عام لاتخاذ القرارات المناسبة بهذا الشأن[١]. .

* اجتمع العلماء بآية الله السيد كاظم اليزدي أحد المراجع في النجف الأشرف، فأمرهم السيد كاظم اليزدي بعقد اجتماع عام وقال لهم اختاروا ما فيه صلاح المسلمين. وتم اجتماع عام وألقى عبد الواحد الحاج سكّر خطاباً جاء فيه:

لسنا اليوم أيها السادة أكفاء للجمهورية حتى نختار حكومة جمهورية. لنتمكن من أن ننتخب الرئيس لها. . . الواجب القومي يقضي علينا أن نختار ملكاً عربياً من البيت الهاشمي وهو أحد أنجال جلالة الملك حسين ليكون ملكاً على العراق.

---

(١) الإمام الشيرازي يشكل الحكومة الإسلامية في العراق/ ص ٢٠.

الملحق رقم (١٣)

علماء الأمة يطالبون زعماء وأشراف مدن العراق بعقد مؤتمر والبحث عن سبل الدفاع عن الوطن المقدس.

نص الوثيقة التي صدرت عن مؤتمر كربلاء المنعقد بين ١٠ ـ ١٥ شعبان ١٣٤٠هـ (٨ ـ ١٣ نيسان ١٩٢٢م) بمناسبة اعتداءات الوهابيين على العراق[(١)]

نحن الموقعون أدناه سادات وزعماء وأشراف مدن العراق، أصالة عن أنفسنا ووكالة عن منيبينا، تلبية لدعوة حجج الإسلام دامت بركاتهم الذين هم يمثلونا والرأي الإسلامي العام قد حضرنا الاجتماعات المتعددة بكربلاء للنظر في قضية الإخوان، تلك الاجتماعات المبتدئة من ١٠ شعبان والمنتهية بالخامس عشر منه، وبناءً على ما أوقعه الخوارج الإخوان بإخواننا المسلمين من الأفعال الوحشية من القتل والسلب والنهب، قد اتفقت كلمتنا بحيث لم يتخلف منا أحد عن كل ما تقتضيه مصلحة بلادنا عامة، وحفظ المشاهد المقدسة وقبور الأولياء خاصة، وسلامتها من جميع طوارىء العدوان خصوصاً عادية الإخوان وقررنا معاونة القبائل بكل ما في وسعنا واستطاعتنا لمدافعة الخوارج الإخوان

(١) نقلاً عن: البصير، محمد المهدي: تاريخ القضية العراقية، ج٢، ص ٣٩٦، ٣٩٧.

ومقاتلتهم العائد أمر تدبيرنا لإرادة صاحب الجلالة الملك فيصل الأول الساهر على حفظ استقلال بلادنا، وبناءً على تعلقنا بعرش جلالته، فأنا نطلب إلى جلالته، أن يتكرم بإسعاف طلب الأمة المتعلقة بإغاثة منكوبي حوادث الاعتداء وتعويضهم عن الخسارة اللاحقة بهم، وقد نظمنا لهذا الميثاق نسختين، قدمنا إحداهما لأعتاب صاحب الجلالة والثانية للعلماء الأعلام والله المستعان.

الملحق رقم (١٤)

فقهاء الأمة يصدرون فتوى جماعية عامة يحرِّمون فيها انتخابات العراق المزورة عام ١٩٢٢م:

نموذج عن الفتاوي التي أصدرها العلماء لمقاطعة انتخابات المجلس التأسيسي(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى كافة إخواننا المؤمنين المتدينين المتمسكين بشريعة سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين. لا يخفى عن كل ذي لب، أنه قد صدر منا الحكم بحرمة الانتخاب، وأعلنا به إلى كافة المؤمنين وكتبنا أن الداخل فيه والمساعد عليه، كمن حارب الله ورسوله وأوليائه صلوات الله عليهم أجمعين. وقد بلغنا أن بعض ذوي الأغراض والأمراض الذين لا خلاق لهم في الإسلام ربما يلقي في قلوب المتدينين أننا قد سكتنا عن ذلك فلا يدخل بذلك في قلب أحد شك ولا شبهة. وليعلم أن حكم الله تعالى لا يتغير، وأن الجهة التي دعتنا إلى التحريم لم تتبدل. والآن، كما كان ولم نسكت على ذلك، ونعلن جديداً أنه لا يجوز لمسلم يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر المساعدة في الأمر والدخول فيه، وأن المساعد عليه معاد الله ولرسوله صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، أعاذ الله المسلمين عن ذلك، والسلام على من اتبع الهدى.

٨ جمادى الثانية ١٣٤١هـ (كانون الأول ١٩٢٢م)

---

(١) نقلاً عن: إيرلند، فيليب: العراق دراسة في تطوره السياسي، ص ٣٠٧.

الملحق رقم (١٥)

في عام ١٩٤١م حيث تصاعدت تدخلات الاستعمار البريطاني في شؤون الأمة في العراق، وحيكت مؤامرات ضد الجيش والدولة والشعب، واحتُلّت قاعدةُ الحبّانية، أصدر فقهاء الأمة فتاواهم الجماعية أو الفردية (المتفق عليها) إلى الشعب يأمرونه بالجهاد ضد الغزاة المستعمرين[١]:

مرة أخرى: النظام الاستعماري

لم يكن في استطاعة الإنكليز تمرير المعاهدة الاستعمارية ولا تثبيت نظامهم الاستعماري في العراق لو كان (علماء الدين) الثوريون باقين في البلاد.. وبعد أنْ تمَّ نفيهم، وتمزقت رابطة الشعب بقيادته المخلصة أصبح الطريق أمام الاستعمار سالكاً لفترة من الزمن..

ولقد كان الإنكليز على ثقة تامة بأن أي تحرك مضاد لهم يسهل تطويعه طالما لم يكن (علماء الدين) الشيعة على رأسه، فالتطورات السياسية ستتم ضد (النظام الاستعماري) جمع علماء الدين ومراجع الشيعة، وبدونهم فإن التطورات ستتم ضمن النظام وفي ظل الهيمنة الكبرى للإنكليز..

---

(١) ثورة الخامس عشر من شعبان.

وما الحرب العراقية ـ الإنكليزية في أثناء الحرب العالمية الثانية إلا دليلاً على ذلك..

فمع أن (مراجع الدين الشيعة) كانوا وراء تلك الانتفاضة الشعبية وأفتوا بوجوب طرد الإنكليز إلا أن (رشيد عالي الكيلاني) الذي كان ينتمي إلى طبقة الضباط المصنوعين على يد الإنكليز رفض تسليح الشعب والقبائل ضد الإنكليز ولم يحارب جنوده حتى يومين، مع أن الجيش العراقي كان يملك السلاح والرجال والضباط الأكفاء.. ورضي بأن يسلم البلاد للمستعمر مرة أخرى مفضلاً ذلك على السماح لأصحاب ثورة العشرين أن تقوم لهم قائمة في البلاد.. (كما صرح بذلك بنفسه).

ولدى المقارنة، نجد أن الشعب العراقي بقيادة (علماء الدين) حارب الإنكليز وقواتهم الضخمة في ثورة العشرين خمسة أشهر بأيدٍ خالية إلا من العزم والإيمان.. بينما لم يقاوم الجيش العراقي بقيادته الانهزامية المتمثلة في رشيد عالي وسائر...

فهرس المصادر والمراجع

أ

- أبو زهرة محمد، **الإمام الصادق**، دار الصادق. دار الفكر العربي (دون مكان ولا تاريخ).
- أبو النصر عمر، **مجلة الحرب العظمى**، عدد ٢٣، بيروت ١٩٣٨م.
- أبو النصر عمر، **مجلة الحرب العظمى**، عدد ١٠، بيروت ١٩٣٩م.
- أبو النصر عمر، **مجلة الحرب العظمى**، عدد ١٣، بيروت ١٩٣٨م.
- أبي الحديد ابن، **شرح نهج البلاغة ١ ـ ٥**، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م.
- أبي طالب علي بن، **نهج البلاغة**، دار البلاغة، بيروت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
- الأثير ابن، **الكامل في التاريخ ١ ـ ١٣**، بيروت (دون دار نشر ولا تاريخ).
- الأثير ابن، **أسد الغابة**، بيروت، (دون دار نشر ولا تاريخ).
- إرسلان شكيب، **حاضر العالم الإسلامي ١ ـ ٤**، دار الفكر، بيروت، ط٤، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٣م.
- إسبر محمد علي، **سطور مضيئة عن الإمام الصادق**. ط١، بيروت ١٩٨٠م (دون دار نشر ولا تاريخ).

- الأسدي حسن، **ثورة النجف**، منشورات وزارة الإعلام الجمهورية العراقية ١٩٧٥م.
- الأسدي ناصر، **شورى الفقهاء والمراجع**، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت ١٩٩١م.
- الأصبهاني أحمد، **حلية الأولياء ١ ـ ١٠**، دار الكتاب العربي، بيروت (دون تاريخ)، ط٤.
- الآصفي مهدي، **مقدمة (ابن مكي، اللمعة الدمشقية)**، دار العالم الإسلامي، بيروت (دون تاريخ).
- الأصفهاني أبو الفرج، **مقاتل الطالبيين** دار المعرفة، بيروت (دون تاريخ).
- الأمين حسن، **دائرة المعارف الإسلامية**، مجلد ٣، بيروت ١٩٧٥م.
- الأمين علي، **حول الحوزة العلمية ودورها**، مجلة العرفان عدد ٤ـ ٥، مجلد ٧٣، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- سمير أمين، **الأمة العربية**، ترجمة كميل داغر، دار ابن رشد، ط١. بيروت ١٩٧٨م.
- الأمين محمد هادي، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام**، مطبعة الآداب، النجف ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
- أنطونيوس جورج، **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين الأسد، دار العلم للملايين، ط٧ بيروت ١٩٨٢م.
- إيرلند فيليب، **العراق (دراسة في تطوره السياسي)**، ترجمة جعفر خياط، بيروت ١٩٤٩م.

ب

- بابويه علي بن، **الإمامة والتبصرة**، دار المرتضى، بيروت ١٩٨٥م.
- باسلامة يحيى صالم، **الإنسان والغيب**، ط١، دار المناهل، بيروت ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- باشا سندرسن، **مذكرات**، ترجمة سليم التكريتي، مكتبة اليقظة العربية، بغداد ط٢ ١٩٨٢م.
- بحر العلوم محمد، **دور الإمام الصادق في سيرة الدعوة الإسلامية**، دار الزهراء ط١ بيروت ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٤م.
- بحر العلوم محمد، **الدراسة وتاريخها في النجف**، النجف (دون دار نشر ولا تاريخ).
- بحر العلوم محمد، **الاجتهاد، أصوله وأحكامه**، دار الزهراء، بيروت ١٩٧٧م.
- بحر العلوم محمد، **التقليد في الشريعة الإسلامية**، دار الزهراء، بيروت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- بحري يونس، **ثورة ١٤ رمضان المبارك**، ط١، ١٩٦٣م (دون دار نشر ولا تاريخ).
- البزاز عبد الرحمن، **من الاحتلال إلى الاستقلال**، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٧، ط٢.
- البزاز عبد الرحمن، **محاضرات عن العراق** معهد الدراسات العربية العالية، العراق ١٩٥٤م.
- البصير محمد مهدي، **نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر** بغداد ١٩٤٦م (دون دار نشر ولا تاريخ).

- بطوطة ابن، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار الكتاب اللبناني، بيروت (دون تاريخ).**
- بطاطو حنا، **العراق**، الجزء الأول، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٩٠م.
- بطاطو حنا، **الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق**، مجلة الجهاد، عدد ٥، بيروت ١٩٨٩م، ترجمة الفضل شلق.
- حسن البعيني، **جبل العرب**، دار النهار للنشر، بيروت ـ باريس، ١٩٨٥م، ط١.
- البغدادي، أحمد الخطيب، **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية، بيروت (دون تاريخ).
- البغدادي محمود صالح، **إرشاد الأنام في عقائد الإسلام**، دار عبادة ـ دار البراء، ط١ جدَّة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- بل مس، **فصول من تاريخ العراق القريب** وترجمة جعفر خياط، دار الكشاف، بيروت ١٩٤٩م.
- البهادلي علي، **الحوزة العلمية في النجف**، رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية، كلية الإمام الأوزاعي، بيروت ١٤١١هـ، ط٢. ١٩٩١م.
- البيهقي، **السنن الكبرى**، ١ ـ ١٠، حيدر آباد (دون دار نشر) ١٣٦٤هـ.
- بيضون إبراهيم، **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري**، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٩م.

ت

- التسخيري محمد علي، **روح النظام الإسلامي وإطاره العام**، مجلة التوحيد عدد ٣. طهران ١٤١٢هـ.
- تفاحة أحمد زكي، **أصول الدين وفروعه عند الشيعة الإمامية**، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٧١م.
- التل عبد الله، **الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام**، المكتب الإسلامي، دمشق ـ بيروت ١٩٧١م.
- التلمساني محمد، **الجوهرة في نسب الإمام علي وآله**، مكتبة النوري، دمشق، ١٤٢هـ ـ ١٩٨٢م ط١.

ث

- الثقفي محمد، **الغارات**، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

ج

- الجادرجي كامل، **مذكرات**، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٠م.
- الجبرتي عبد الرحمن، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، دار الجيل، بيروت (دون تاريخ).
- جرداق جورج، **علي وعصره**، مجلد٤، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٠م.
- الجزائري نعمة الله، **النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين**، بيروت ١٩٧٨م.
- الجمالي محمد فاضل، **الفلسفة التربوية في القرآن**، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٦٦م، ط١.

- الجندي أنور، **تأصيل مناهج العلوم والدراسات الإنسانية**، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ١٩٨٣م.
- الجندي أنور، **التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢م.
- الجهاد مؤسسة، **الحركة الإسلامية في العراق**، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م. ط١.

ح

- الحاج علي مصطفى، **المكونات المفهومية لمصطلحي الجماعة والحزب**، مجلة المنطلق عدد ٥٩، بيروت ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.
- حائري كاظم، **معالجة فقهية لمسائل تعدد وتعارض الفقهاء**، مجلة المنطلق عدد ٥٣، بيروت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
- حتي فيليب، **تاريخ العرب**، دار غندور، بيروت ١٩٧٤م، ط٥.
- حجر أحمد بن، **الصواعق المحرقة**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- الحديثي نزار، **سياسة التغريب في الوطن العربي**، (دون مكان ولا زمان).
- الحراني، الحسن بن علي، **العقول عن آل الرسول**. مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
- الحسني هاشم، **سيرة الأئمة الإثني عشر**، دار التعارف، بيروت ١٩٧٧م.
- الحسني عبد الرزاق، **العراق قديماً وحديثاً**، مطبعة العرفان، صيدا ١٣٧٧هـ ـ ١٩٨٥م، ط٣.

- حسن محمد سلمان، **التطور الاقتصادي في العراق**، بيروت (دون تاريخ ولا دار نشر).
- حسين محمد علي، **الجهاد** (طبعة خاص دون تاريخ ولا مكان).
- حسين فاضل، **مؤتمر لوزان وآثاره في البلاد العربية**، مطبعة الحرية، بغداد ١٩٦٧م، ط٢.
- حسين فاضل، **مشكلة الموصل**، مطبعة أسد، بغداد ١٩٦٧م، ط٢.
- الحسيني عبد الرزاق، **مشاهد من العترة الطاهرة**، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.
- حشو حبيب، **التعليم في العراق**، أطروحة دكتوراه، باريس، السوربون ١٩٨٦م.
- الحكيمي محمد رضا، **الحياة، ١ ـ ٢**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٣٩٩هـ، ط٢.
- الحكيم محمد تقي، **مقدمة في الاجتهاد** (عبد الحسين شرف الدين، النص والاجتهاد)، بيروت ١٩٦٦م (دون دار نشر).
- حلاق حسان، **موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية**، جامعة بيروت العربية، بيروت ١٩٧٨م.
- الحلّي الحسن، **الألفين**، مكتبة الألفين، الكويت ١٩٨٥م.
- الحلّي الحسن، **نهج الحق وكشف الصدق**، مكتبة المدرسة، بيروت ١٩٨٢م.
- الحلّي جعفر بن الحسن، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، المكتبة الأهلية، بغداد ١٩٦٤م.
- الحموي ياقوت، **معجم البلدان مجلد ١**، دار صادر، بيروت ١٩٨٤م.

- حوراني ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٧م، ط٣.
- حوراني ألبرت، **الإصلاح العثماني والمستشرق العربي**، مجلة الواقع، عدد ٤، بيروت ١٩٨٢م.
- حيدر أسد، **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١ ـ ٣**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٣م.

خ

- الخادم سمير، **الشرق الإسلامي والغرب المسيحي**، دار الريحاني، بيروت ١٩٨٩، ط١.
- الخاقاني علي، **شعراء الحلَّة والبابليات** دار البيان، النجف ١٩٥١م.
- خليل، خليل أحمد، **قضايا معاصرة**، مكتبة الفلاح، دبي ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
- الخليلي جعفر، **موسوعة العتبات المقدسة**، دار التعارف، بغداد ١٩٦٦م، ط١.
- الخليلي جعفر، **مكتبات النجف القديمة والحديثة**، النجف (دون تاريخ ولا دار نشر).
- الخليلي محمد، **مدارس النجف قديمها وحديثها**، النجف (دون تاريخ ولا دار نشر).
- الخميني، **بحثي استدلالي في ولاية الفقيه**، ترجمة محمد فقيه، مؤسسة الفلاح، بيروت ١٩٨٥م، ط١.
- الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج١، دار التعارف، بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

- الخميني، **دروس في الجهاد** (دون مكان ولا زمان).
- الخميني، **الجهاد الأكبر**، منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران ١٤٠٠هـ.
- الخياط جعفر، **النجف في المراجع الغربية**، النجف الأشرف ١٩٦٧م (دون دار نشر).
- خيري سعاد، **ثورة ١٤ تموز**، دار ابن خلدون، بغداد ١٩٧٨م.

د

- الدراجي عبد الرزاق، **جعفر أبو التمن**. دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨٠م، ط٢.
- دشتي محمد، **المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة**، دار الأضواء، بيروت ١٩٨١م.
- الديلمي، محمد الحسن، **إرشاد القلوب، ١ ـ ٢**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ط٤.

ذ

- الذهبي شمس الدين، **سير أعلام النبلاء ١ ـ ٢٤**، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١م

ر

- رافق عبد الكريم، **العرب والعثمانيون**، دمشق ١٩٧٤م، ط١.
- الرصافي معروف، **الأكثرية الشيعية في العراق**، جريدة الأمل تشرين الأول ١٩٢٣م بغداد.

- رهبر، **نظرة في البعد المعنوي للثور الإسلامية في إيران**، ترجمة جعفر حشمت رخواه ١٤٠٣هـ (دون مكان) ط١.
- الرهيمي عبد الحليم، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، الدار العالمية بيروت ١٩٨٥م، ط١.

ز

- زهر الدين صالح، **المنطقة العربية في ملف المخابرات الصهيونية**، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، بيروت ١٩٨٥م، ط١.
- زيادة نقولا، **قصة الاستعمار في العالم العربي**، منشورات الفاخرية، الرياض (دون تاريخ).
- الزين محمد حسين، **الشيعة في التاريخ**، دار الآثار، بيروت ١٩٧٩، ط٢.
- زين الدين محمد أمين، **الأخلاق عند الإمام الصادق**، بيروت (طبعة خاصة دون تاريخ).

س

- سبحاني جعفر، **معالم الحكومة الإسلامية** (دون تاريخ ولا مكان).
- سعيد إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ذيب، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨١م، ط١ (دون مكان).
- سلامة غسان، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨م.
- سلطان محمود السيد، **المفاهيم التربوية في الإسلام**، دار.
- سمايلوفتش أحمد،**فلسفة الاستشراق**، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٨٤م.

- سليمان زهير، **ثورة الدين في العراق.** ١٩٢، مجلة التوحيد عدد ٢٠، طهران ١٩٨٦م.
- السوداني صادق، **النشاط الصهيوني في العراق**، دار الرشيد للنشر، العراق ١٩٨٠م.
- سوسة أحمد، **ملامح من التاريخ القديم يهود العراق**، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٨م، ط١.
- سونوتو مارينو، **كتاب الأسرار للمؤمنين بالصليب**، ترجمة سليم رزق الله، دار الريحاني، بيروت ١٩٩١م، ط١.
- السيوطي جلال الدين، **تاريخ الخلفاء**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٣٧١هـ ـ ٥٢ج١م.

ش

- شاتيه. أ.ل، **الغارة على العالم الإسلامي**، ترجمة اليافي والخطيب، منشورات العصر الحديث، جدة ١٩٨٧م ط٢.
- شبارو عصام، **ثورة العرب ضد الأتراك**، دار مصباح الفكر، بيروت ١٩٨٧م.
- الشيبي محمد رضا، **ديوان**، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة ١٩٤٠م.
- شرارة محسن، **جامعة النجف** مجلة العرفان ج٦.
- الشرقاوي عبد الرحمن، **أئمة الفقه التسعة**، دار إقرأ، ١٩٨١م، ط١ (دون مكان).
- الشرقي طالب، **تقاليد النجف وعاداتها**، النجف ١٩٧٧م.
- شريف، **دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة**، دار إقرأ، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ط٢.

- الشعبية الجبهة، **الصراع على الخليج**، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨م، ط١.
- شفيق منير، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت ١٩٨١م.
- شلبي أحمد، **التربية الإسلامية**، مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٨م، ط٦.
- شلبي أحمد، **اليهودية** مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٨م، ط٦.
- شمس الدين محمد مهدي، **دراسات في نهج البلاغة**، الدار الإسلامية، بيروت ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م.
- شمس الدين محمد مهدي، **مهمة التربية الإسلامية** المنطلق عدد ١٤، بيروت ١٤٠١هـ.
- شمس الدين محمد مهدي، **الاجتهاد في الإسلام**، جريدة السفير عدد ٣٣٢٥، ٥/٨/١٩٨٣م.
- شمس الدين محمد مهدي، **الاجتهاد في الإسلام**، جريدة السفير عدد ٣٣٢٢، ٧/٨/١٩٨٣م.
- الشناوي عبد العزيز، **الدولة العثمانية، دولة مفترى عليها** مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠م، ط٢.
- شيا محمد شفيق، **شكيب إرسلان**، دار الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٧م.
- الشهرستاني رهبة الدين، **الهيئة والإسلام ١ ـ ٢** بغداد ١٣٢٨هـ ـ ١٩٠٩م.
- شهري محمد الري، **ميزان الحكمة، ١ ـ ١٠**، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

ص

- صايغ أنيس، **الهاشميون وقضية فلسطين**، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ١٩٦٦م.
- الصدر محمد باقر، **الفتاوى الواضحة**، ج ١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- الصدر محمد باقر، **بحث حول الولاية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٧م.
- الصدر محمد باقر، **المدرسة القرآنية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- الصدر محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت (دون تاريخ).
- الصدر محمد باقر، **المحنة**، مجلة الوحدة الإسلامية، عدد ٤١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

ض

- الضيقة حسن، **مرتكزات منهجية**، الفكر العربي، عدد ١، ١٩٨٠م.
- الضيقة حسن، **مساهمة في تشخيص آلية الصراع بين العالم الإسلامي ومنظومات التسلط الغربي**، مجلة التوحيد عدد ٣٢، طهران ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

ط

- طاهر عبد الجليل، **العشائر العراقية**، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٧٢م.
- طاووس ابن، **الملاحم والفتن**، بيروت (دون تاريخ ولا دار نشر).

- الطبرسي فضل، **أعلام الورى بأعلام الهدى**، دار الحياة، بيروت ١٩٨٥م.
- الطباطبائي محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن ١ـ ٢١**، مؤسسة الأعلمي،بيروت ١٩٧٤م، ط٢.
- الطبري محب الدين، **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى**، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- الطبري، **مجمع البيان في تفسير القرآن، ١ ـ ٦**، بيروت ١٩٦٧م (دون دار نشر).
- الطبري محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، مجلدة، دار سويدان، بيروت ١٩٦٧م.
- طربين أحمد، **التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م، ط١.
- الطوسي محمد بن الحسن، **الغيبة**، مكتبة الصادق، النجف ١٣٨٥هـ.
- الطوسي محمد بن الحسن، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٦م.
- الطوسي محمد بن الحسن، **النهاية في فجر الفقه والفتاوى**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٠م، ط١.
- الطوسي محمد بن الحسن، **أمالي** مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٦٥م.
- الطوسي نصير الدين، **أخلاق ناصري**، ترجمة محمد صادق فضل الله، المنطلق عدد ٦٦ـ ٦٧، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

ع

- عاشور سعيد، **الحركة الصليبية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١م، ١ـ ٢.
- عاشور فايد، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١م.
- العاملي زين الدين ، **منية المريد**، دار الكتاب الإسلامي (دون تاريخ)، بيروت.
- عبد الفضيل محمود، **التشكيلات الاجتماعية والتكونات الطبقية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨م.
- عبد الرزاق علي، **الإسلام وأصول الحكم**، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٢٥م.
- عبد الجبار محمد، **العمل السياسي بين الواقعية والمبدئية**، المنطلق عدد ٦٤، بيروت ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
- عبد الدايم عبد الله، التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٣م، ط٣.
- عريني خليل، **المجتمع العربي**، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٨م.
- العسلي بسام، عبد الحميد بن باديس، دار النفائس، بيروت ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ط١.
- عماد ابن، **شذرات الذهب**، مجلد ٤ ، النجف الأشرف (دون تاريخ ومكان نشر).
- عنان محمد عبد الله، **تاريخ الجامع الأزهر**، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٩٥٨م. ط٢.

- عوض محمد عوض، **الانتداب والوصاية والاستعمار**، مجلة الكاتب المصري عدد ٦، مجلد ٢ القاهرة ١٩٤٦م.

غ

- غارودي روجيه، **حوار الحضارات**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٨م.
- الغزالي محمد، **ركائز الإيمان**، دار القلم، دمشق ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

ف

- الفحّام محمد إبراهيم، **سلاح الفتاوى في الصراعات السياسية**، مجلة العربي، عدد ٢٧٦، الكويت ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.
- فرحان إسحاق، **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**، دار الفرقان، عمان ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- فرح إلياس، **الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥م.**
- فروخ عمر، **التبشير والاستعمار**، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ١٩٧٣م ط٥.
- فرومكين دافيد، **سلام ما بعده سلام**، ترجمة دار الريس، لندن ١٩٩٢م، ط١.
- فضل الله محمد جواد، **الإمام الصادق**، دار الزهراء، بيروت ١٩٨١م.
- فضل محمد حسين، **الفقيه والسلطة**، مجلة المنطلق عدد ج٥، بيروت ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

- فضل الله محمد حسين، **قراءة سريعة لمفهوم الحرية والديمقراطية**، المنطلق عدد ٦٥، بيروت ١٤٤٠هـ ـ ١٩٩٠.
- فضل الله محمد حسين، **الدين وعوامل الجمود والتطور**، المنطلق عدد ٦٨ـ ٦٩، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
- فضل الله محمد حسين، **تأملات حول الأكثرية والأقلية في المفهوم الإسلامي**، المنطلق عدد ٤٧، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.
- فضل الله محمد حسين، **جهاد العلماء وحياة الصالحين**، المنطلق عدد ٢٧، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- فضل الله محمد حسين، **تأملات ونظرات في خط السياسة الإسلامية**، المنطلق عدد ٢٢ بيروت ١٤٠٣هـ.
- فضل الله محمد حسين، **الإسلام ومنطق القوة**، الدار الإسلامية، بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- فضل الله محمد صادق، **جدليات الأمة الشاهدة والمدينة الفاضلة**، المنطلق عدد ٧٠، بيروت ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.
- فضل الله مهدي، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧م، ط١.
- الفقيه محمد، **جامعة النجف في عصرها الحاضر**، صور لبنان (دون تاريخ).
- فياض عبد الله، **الثورة العراقية الكبرى ١٩٢٠م** بغداد ١٩٦٣م (دون دار نشر).
- فياض عبد الله، **تاريخ التربية عند الإمامية**، بغداد ١٩٧٢م.
- فياض عامر، **جذور الفكر الاشتراكي التقدمي في العراق**، دار ابن رشد بيروت ١٤٠هـ ـ ١٩٨٠م، ط١.

- الفيروز آبادي، **فضائل الخمسة من الصّحاح الستة** مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٢م.

ق

- قاسم عبده قاسم، **ماهية الحروب الصليبية**، عالم المعرفة، عدد ١٤٩ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
- قتيبة عبد الله بن، **الإمامة والسياسة**، دار المعرفة للنشر، بيروت (دون تاريخ).
- القرآن الكريم.
- القرشي باقر شريف، **النظام التربوي في الإسلام**، دار التعارف للمطبوعات، سوريا ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
- القرضاوي يوسف، **ظاهرة التكامل في نظام الإسلام**، مجلة الوحدة الإسلامية، عدد ٣، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
- القرضاوي يوسف، **الحلول المستوردة**، دار القلم، دمشق (دون تاريخ).
- قرقوط ذوقان، **المشرق العربي في مواجهة الاستعمار**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م (دون مكان النشر).
- قرم جورج، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٩م.
- القش سهيل، **في البدء كانت الممانعة** دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠م، ط١.
- قطب سيد، **في ظلال القرآن**، ١ ـ ٦، دار الشروق، بيروت ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

- القلعجي قدري، **ثلاثة أعلام من الحرية**، دار الكتاب العربي، بيروت (دون تاريخ).
- القلعجي قدري، **الخليج العربي** دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
- القمي محمد بن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، دار صعب، دار التعارف ـ بيروت ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م. متوفي سنة ٣٨١هـ.
- القندوزي سليمان البلخي، **ينابيع المودة**، ج٣ مؤسسة الأعلمي، بيروت (دون تاريخ).
- قنيبي حامد، **الكون والإسلام في التصور الإسلامي**، مكتبة الفلاح، الكويت ١٤٠٠هـ ـ ٨٠چ١م، ط١.

ك

- الكاتب أحمد، **تجربة الثورة الإسلامية في العراق**، طهران ١٩٨١م.
- كاشف الغطاء، هادي، **أدوار علم الفقه وأطواره**، دار الزهراء، بيروت ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
- كاشف الغطاء محمد الحسين، **أصل الشيعة وأصولها**، مكتبة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢م.
- كاشف الغطاء محمد الحسين، **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، دار المعرفة ـ بيروت (دون تاريخ).
- الكاظمي عبد المحسن، **ديوان**، مطبعة ابن زيدون، دمشق (دون تاريخ).
- كحالة عمر، **العالم الإسلامي**، الشركة المتحدة، من ١ ـ ٢، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ط٣.

- الكرماني أحمد حميد الدين، **المصابيح في إثبات الإمامة**، منشورات أحمد، بيروت ١٩٦٩م، ط١.
- كلشني مهدي، **البعد العلمي للأمة الإسلامي**، مجلة التوحيد، عدد ٣، طهران ١٤٠٣هـ.
- الكليني، **الأصول من الكافي**، ١ ـ ٤، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٧٧هـ.
- كمال الدين محمد علي، **التطور الفكري في العراق**، بغداد ١٩٦٠م (دون دار نشر).
- كمال الدين محمد علي، **ثورة العشرين في ذكراها الخمسين**، بغداد ١٩٧٥م (دون دار نشر).
- كنة خليل، **العراق: أمسه وغده**، بيروت ١٩٦٦م، ط١ (دون دار نشر).
- كوتلوف ل.ن.، **ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق**، تعريب عبد الواحد كرم، دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٥م.
- كوثراني وجيه، **الفقيه والسلطان**، دار الرشيد، بيروت ١٩٨٩م، ط١.
- كوثراني وجيه، **بلاد الشام**، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٠م، ط١.
- كوثراني وجيه، **الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٢م، ط٣.
- كوراني علي، **ملائكة الغيب قادمون**؛ الدار الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

ل

- الآغا محمد علي، **الشورى والديمقراطية**، المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٨٣م.
- لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، دار التقدم ـ موسكو، ترجمة د.ع، البستاني، ١٩٧١م (دون دار نشر).
- لورنس ن.أ.، **أعمدة الحكمة السبعة** المكتبة الأهلية، بيروت ١٩٦٧م.
- لونكريك ستيثن، **أربعة قرون من الذهب**، ترجمة جعفر خياط، بغداد ١٩٦٨م، ط٤.

م

- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٧٨م.
- المجلسي محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج ٢٢، مؤسسة دار الوفاء ـ بيروت ١٩٨٣م.
- محافظة علي، **موقف فرنسا وألمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٥م.
- محافظة علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، المؤسسة الأهلية، بيروت ١٩٧٨م، ط٢.
- محفوظ حسين علي، **النجف في المراجع الغربية**، النجف الأشرف (دون تاريخ).
- محمد سعاد ماهر، **مشهد الإمام علي في النجف**، دار التعارف بمصر (دون تاريخ).

- مركز دراسات الوحدة العربية، **دراسات في القومية العربية والوحدة** (ندوة)، بيروت ١٩٨٤م، ط١.
- مرتضى بسام، **على طريق الثورة الإسلامية** دار التعارف ـ بيروت ١٩٧٩م.
- مرتضى جعفر، **العباسيون في مواجهة المدّ الفكري في عهد الإمام الكاظم**، المنطلق، عدد ٥٩، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.
- مرسي محمد منير، **التربية الإسلامية**، عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٢م.
- مشهداني عبد الكريم، **العلمانية**، مكتبة الخافقين ـ دمشق ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- مصطفى ناديا، **أوروبا والوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.
- المطهري مرتضى، **الإسلام وإيران**، دار التعارف ـ بيروت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- المطهري مرتضى، **الإنسان والإيمان**، تعريب محمد علي آذرشب، المكتبة الإسلامية الكبى، طهران (دون تاريخ).
- المطهري مرتضى، **المفهوم التوحيدي للعالم**، دار التيار الجديد ـ بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- المطهري مرتضى، **الاجتهاد في الإسلام**، دار التعارف، بيروت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
- المطهري مرتضى، **الحركات الإسلامية في القرن الرابع هجري**، ١٤٠٢هـ (دون مكان أو تاريخ)، ط١.
- المظفر حسين، **تاريخ الشيعة**، دار الزهراء ـ بيروت ١٩٨٢م.

- المظفر محمد الحسين، **الشيعة والإمامة**، دار المهاجر ـ بيروت ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤٥م.
- المظفر محمد الحسين، **الإمام الصادق**، دار الزهراء ـ بيروت، ١٩٧٨م، ط٣.
- المظفر محمد رضا، **عقائد الإمامية**، دار الزهراء ـ بيروت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- معتوق حسين، **المرجعية الدينية العليا عند الإمامية**، بيروت ١٣٩هـ ـ ١٩٧١م (دون دار نشر).
- مغنية محمد جواد، **الشيعة في الميزان**، دار التعارف ـ بيروت (دون تاريخ).
- مغنية محمد جواد، **الإثنا عشرية**، دار الجواد ـ بيروت ١٩٨٤م.
- مغنية محمد جواد، **الشيعة والحاكمون ـ دار الجواد**، بيروت ١٩٨١م.
- مغنية محمد جواد، **تجارب** دار الجواد ـ بيروت ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- مغنية محمد جواد، **مع علماء النجف**، دار مكتبة الهلال ـ دار الجواد ـ بيروت ١٩٨٤م.
- مغنية محمد جواد، **من ذا أو ذاك**، دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
- المفيد، **كتاب الخصال**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
- المفيد، **الإرشاد**، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ١٩٧٩م.
- المفيد، **الفصول المختارة**، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

- مقصود عبد الفتاح، **صليبية إلى الأبد**، مكتبة العرفان ـ بيروت (دون تاريخ).
- ملاح عبد الغني، **تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق**، المؤسسة العربية للنشر ـ بيروت ١٩٨٠م.
- **المملكة العراقية (دليل) ـ ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦م** مطبعة الأمين ـ بغداد.
- منظمة علماء الدين، **مطهري**، مجلة المنطلق، عدد ٣٧، ١٩٨٧م ـ بيروت.
- المولى هيام، **طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلم**، مجلة الفكر العربي ـ عدد ٢١، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١م.
- المؤمن علي، **النظرية السياسية في الإسلام**، مجلة التوحيد، عدد ٣١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.
- الميلباري محمد، **المستشرقون** ـ دار الرفاعي ـ الرياض، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
- ميداني فؤاد، **قيام المظاهرات في كربلاء لتأييد العثمانيين**، مجلة الأسرار، عدد ٣٢ـ بيروت ١٩٣٨م.

ن

- ناجي جعفر، **نظرية المعرفة في الإسلام**، مكتبة الألفين ـ الكويت ـ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.
- النائيني حسين، **الاستبدادية والديمقراطية**، مجلة العرفان، م ٢٠، عدد ٢، صيدا ١٩٣٠م.
- نجف عبد الله، **الصراع بين العلماء والاستعمار**، المنطلق عدد ٣٣، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

- **النجف**، مجلة، عدد ٨ ـ ٩، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.
- **النجف**، مجلة، عدد ١٠، محرم ١٣٧٨هـ، تموز ١٩٥٨م.
- ندوة، **دراسات في القومية العربية والوحدة**، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤م، بيروت ١٩٨٤م، ط١.
- النديم محمد إسحاق بن، **الفهرست**، طهران ١٩٧١م (دون دار نشر).
- النسائي أحمد بن شعيب، **خصائص الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، ط٢، طهران، ١٩٨٥م (دون دار نشر).
- نصار مهدي، **قراءة للصحوة الإسلامية**، المنطلق، عدد ٥٤، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
- نصر الله حسن، **النجف ألق المعرفة**، مجلة الغدير، عدد ٦، أيار ١٩٨١م.
- نصر حسين، **علوم ومعارف الإنسان**، ١٩٧٩م (دون مكان).
- نظمي وميض ـ **شيعة العراق وقضية القومية العربية، دراسات في القومية العربية والوحدة**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ط١، ١٩٨٤م.
- نظمي وميض، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ـ بيروت ١٩٨٤م.
- نظمي وميض، **شيعة العراق والقومية العربية**، مجلة المستقبل العربي، عدد ٤٢، ٤٣، ٤٤ (مجموعة) بيروت ١٩٨٢م.
- النفيسي عبد الله، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث** دار النهار للنشر.

- نوار عبد العزيز، **داوود باشا والي بغداد**، دار الكتاب العربي ـ ط١، القاهرة ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

- نوار عبد العزيز، **تاريخ العراق الحديث**، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، ط١.

- النوري عبد الغني، **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**، دار قطرين الفجاءة، قطر ـ ١٩٨٦م، ط١.

- نيازي عبد الكريم، **نحن وأبناء الأفاعي**، مركز الصف الإلكتروني ـ بيروت ١٤٠٧هـ ـ ٨٧چ١م.

هـ

- هاشم محمد شريف، **الإسلام والمسيحية في الميزان**، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

- هرشلاع ز. ي.، **مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط**، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣م.

- هلال علي، **العرب والعالم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨، ط١.

- الهلالي عبد الرزاق، **دراسات وتراجم عراقية**، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٧٢م.

- الهندي، **كنز العمال** (١ ـ ١٦)، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٥م، ط٥.

- هويدي محمد، **التفسير المعين**، دار البلاغة، ط٤، بيروت ١٩٩١م.

و

- الوائلي إبراهيم، **ثورة العشرين في الشعر العراقي**، مطبعة الإمام ـ بغداد ١٩٦٨م.
- الوردي علي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق**، ١ ـ ٥، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٦٦م.
- وكيل فؤاد، **جماعة الأهالي في العراق**، دار الراشد، بغداد، ط٢، ١٩٨٠م.
- وكيل محمد، **الحركة العلمية في عصر الرسول** ـ دار المجتمع ـ جدة، ط١، ١٩٨٦م.
- ويلسن أرنولد، **الثورة العراقية**، ترجمة جعفر خياط، بيروت ١٩٧١م.

ي

- ياسين حكمت، **السياسة الفرنسية تجاه الثورة العربية**، الدار التونسية ـ تونس، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

المراجع باللغة الأجنبية

- Ammnesty international Irak, Efai - Paris 1983.
- Azis Philippe, les sectes secrètes de l'Islam, Robert Laffont, paris 1983.
- Becker, Jean - Jacques, la première guerre mondiale M. A, Paris, 1985.
- Carrè Olivier, L'Islam et L'Etat. Presses universitaires de France, Paris 1982.
- olloque de strastrourg, le Chiismes imamites, Paris 1970.
- Guerreau, A, e A, L'Irak, développement et contradiction, le sycomore, Paris 1978.
- Jean-Pierre, Alen, le moyen-Orient, Presse universitaire de France, Paris, 1985.
- Laoust, Henri, Les schismes dans l'Islam, payot, Paris 1983.
- Nasr, Hussein, Islam, Buchet-Chaste, Paris, 1975.
- Philippe Rochot, la grande Fièvre du monde musulman, Le Sycomore, Paris, 1981.

الفهرس